Kantkritik

oder

Kantstudium?

Für Immanuel Kant.

Von

Dr. Ludwig Goldschmidt,
mathematischem Revisor der Lebensversicherungsbank f. D.
in Gotha.

Gotha,
E. F. Thienemann.
1901.

Vorwort.

Zweimal hat das Jahrhundert die Zahl gewechselt, seitdem eindringlich tönender Weckruf aus dogmatischem Schlummer aufrütteln sollte. Noch immer ist man nicht völlig erwacht. Hier voll superklugen Zweifels und subtiler Bedenken, dort mit eingebildetem Reichtum prunkend versperrt man sich und anderen die Thore zur Erkenntnis der eignen Vernunft. Wo man so oft willig dem vielversprechenden Irrtum das Ohr geliehen, verschliefst man sich nüchterner Wahrheit und Einsicht. Wie in undurchdringlichem Nebel verhüllt, entzieht sich dem geistigen durch Weitsicht gehinderten Blick, was ihm zunächst liegt. Tecum habita et noris quam sit tibi curta supellex!

Wann wird sich der Zuruf erfüllen? So tief der Name Immanuel Kant seine Furchen im Gedächtnis der Menschen gezogen, so schwer wird es seiner Lehre, in ihr Verständnis einzudringen. Schwärmerischen Hoffnungen freilich bietet sie zu wenig, unklarer Skepsis zu viel. Vernünftigen Erwägungen entstammend, hat die Skepsis den eigenen Ursprung vergessen. Ihres Rechts wider den Dogmatiker begiebt sie sich nicht, wenn sie die Natur derselben Widersprüche endlich einsieht, auf die sie selbst mit reiferem Urteil einst hingewiesen hat. Statt dessen leugnet sie wider das eigene alltägliche Gebahren in Urteil und Handlung sichere Vernunft, will sich aber doch nicht unvernünftig schelten lassen. Irrtum und Wahrheit entstammen

— wie Goethe sagt — derselben Quelle, aber man unterscheidet sie doch. Die Skepsis hebt diesen Unterschied auf. Woher aber nimmt sie ein Recht und den Grund zu den Möglichkeiten, mit denen sie unter dem Anschein tiefster Forschung und Einsicht freigebig die Welt ausstattet? Erkennt sie das Zauberland der dogmatischen Metaphysik nicht wieder, in das sie selbst sich wieder verirrt? Führt nicht von diesen unrealisierbaren Möglichkeiten ein Schritt zu den geistreichen Träumen des dogmatischen Schlummers? Der Skepsis wie dem Dogma verbirgt sich die scharfe Grenze, die a priori forschender Vernunft gezogen ist. Das Gebiet rechtmäfsigen empirischen Besitzes aber ist grenzenlos. Bleibt für das jenseitige, unzugängliche „Feld“ die Hoffnung, so blüht hier die nie vollendbare Arbeit, die ungestört von nutzlosen Grübeleien ihres Früchte verheifsenden Erfolges und eines stetigen Fortschritts sicher ist.

Noch war das lebendige Wort des Königsberger Philosophen nicht verstummt, als dogmatische Anmafsung und Verblendung unbekümmert um das „Medusenhaupt der Kritik“ sich selbst und einen übereifrigen Anhang von neuem mit dem uralten Wahne bethörte. Eine bittere Ironie der Geschichte hat es zugelassen, dafs seines energischen Einspruchs spottend, an das System Kants derselbe Mifsbrauch sich heftete, den es zu verhüten bestimmt war. Aber der kräftige, tief eingewurzelte Stamm erträgt und überwindet es, dafs wucherndes Gewächs sich an ihm emporrankt.

Wo tiefdringender Scharfsinn in dem bunten Wechsel der metaphysischen Systeme nur dieselben ewigen Formen wahrer Erkenntnis, wo die sich selbst gerechte Kritik nur die von der eigenen Vernunft erzeugte Idee zu sehen vermochte, da hat in ungezügelter Phantasie „philosophische Romantik“ die buntschillernde metaphysische Schaumblase wieder an die Oberfläche getrieben. Dem Dogma aber folgt Skepsis und schliefslich Kritik. Die unvermeidliche Reaktion ist mit der von Kant beschriebenen Notwendigkeit eingetreten und das neue Jahr-

hundert wird des planlosen Herumirrens müde mit ernster Arbeit die engen aber sicheren Bahnen wieder zu suchen und einzuschlagen haben, die allein vor neuen Enttäuschungen bewahren können. Das ist vielleicht die einzige Lehre, die von jener Hochflut der Spekulation als unfreiwillige Gabe und als eine beständige Warnung verbleiben wird.

Mit allen anderen Menschen teilt der Philosoph eine gemeinsame Welt der Wirklichkeit und Wahrheit; die Geheimnisse des Unerforschlichen offenbaren sich keinem Sterblichen. Nur Verblendung macht den seinen Standort verkennenden Philosophen zum Seher, dessen überhebliche Weitsicht sich selbst richtet. Was sich dogmatisch für Wahrheit ausgiebt, kann keinen Wettstreit vertragen. Aus dem berechtigten, an Thatsachen mefsbaren Streit der Gründe wird hier mit Notwendigkeit ein unerfreulicher Kampf um die Autorität der Personen. Mit den sublimen Gedanken belehnt, streitet das freiwillige, von der Macht geistreicher Persönlichkeiten angezogene Gefolge weiter, bis die vom dogmatischen Metaphysiker angeregte Wellenbewegung und der metaphysische Wind in den Lehrbüchern der Geschichte zur Ruhe gebracht ist.

Mit der ganzen Nüchternheit der aller Romantik und Schwärmerei abholden, wahren Wissenschaft hatte Kant gelehrt, dafs in freiem Spiel der Einbildungskraft erdichtete synthetische Urteile a priori dem Widerspruch ausweichen, aber kein überzeugendes Merkmal der Wahrheit für sich geltend machen können; mit unwiderstehlicher Schärfe hatte er die Widersprüche der synthetischen, a priori erzeugten Antinomien (den uralten Widerstreit der Systeme) auf einen zu Grunde liegenden falschen Begriff von der Erscheinungswelt zurückgeführt. Trotz der hiermit greifbar gegebenen Erklärung der ganzen historischen Metaphysik hat sich keiner der Epigonen zurückhalten lassen, bündig wiederlegten Irrtum in seine alten, leider aber nur historisch verbrieften Rechte wieder einzusetzen. Dafs kein theoretisches Interesse an das Dichten in jenseitigen Re-

gionen gebunden, ja daſs diese Dichtung der Wahrheit die Wege verlegen kann, läſst für die metaphysische Spekulation nur den eitlen Zweck zu, Wasser auf die Mühle geschichtlicher Forschung zu leiten und damit einen wohlfeilen Ruhm zu erkaufen. Sind Begriff und Verständnis am Ende, so hat kein Sterblicher vor dem anderen einen Vorzug. Der Kampf der reinen a priori zwingenden Vernunft gegen eine Geschichte der Widersprüche schien vergeblich gekämpft, als man sich nicht einmal scheute, ihren vornehmsten Gedanken wie einen triebfähigen Keim neuen Wahnes „weiterzuentwickeln". Was Kant als Sophistikationen der Vernunft in wahrer Bedeutung erkannte und beschrieb, wurde als Offenbarung des „Einen lebendigen Geistes" zu neuer dogmatischer Lehre. War dem Metaphysiker durch Kritik die Binde von den Augen genommen, so konnte nun das alte Spiel im Dunkeln wieder beginnen. Jener Hegelsche Gedanke der Entwicklung in der Geschichte der Philosophie entstellt den von Kant ererbten Grundgedanken der Vernunftkritik zur Unwahrhaftigkeit. Bis zum heutigen Tage aber treibt eine Entwicklungstheorie ihren Spuk, die doch kein objektives Merkmal der Entwicklung und einer bestimmten Tendenz für sich geltend machen kann. Man schlägt bald hier, bald dort mit dem Hammer an die Wand, woran aber erkennt man, ob der Nagel auf den Kopf getroffen ist? — Eine wahre Wissenschaft, wie sie in der Kritik vorliegt, entwickelt sich nicht weiter, wo man ihr mit dem brutalen Rechte des Lebenden das Lebenslicht selbst ausbläst. Die Wahrheit hat die Kraft zu einen, nur der Irrtum trennt. Es ist kein Wunder, sondern nur ein natürliches Resultat jener eigenartigen „Entwicklung", daſs sich heute in hundert verschiedenen Wegen zerstreut, was vor allen anderen Wissenschaften die Einheit aller ausmachen soll. Das Vertrauen zur reinen Philosophie schwindet, die doch, eine Lehre wahrhafter Prinzipien, als Leitstern aller Forschung voranleuchten sollte. Ohne Plan und ersichtliches Ziel, ohne Einheit der gemeinsamen Arbeit, vertröstet man sich nicht

selten auf eine dem Auge verborgene in und über den Wolken schwebende Wahrheit. Die Philosophie aber nach Hegelschem Rezept, wonach Kirschen, Birnen und Äpfel doch immer Obst seien, hat ihr Mifsliches. Was solchergestalt wahre Philosophie sei, das entscheidet das eigene Stimmorgan und die Posaune der gläubigen Verehrer. Als ob nicht schon einmal helles Licht das Dunkel des Labyrinths abgelöst hätte, in dem die Metaphysik seit Menschengedenken ihre Bahnen beschrieb! Nur dann kann die Metaphysik in einen beharrlichen Zustand kommen, wenn die natürliche Täuschung des Dogmatismus allseitig erkannt ist. Mit Recht und mit Notwendigkeit verfällt die dogmatische Philosophie der Anklage der Skepsis, deren gereifte Urteilskraft der Kritik den Boden bereitet. Die Kritik aber tastet nicht mehr, wenn sie der reinen Vernunft die natürlich bestimmte Grenze setzt. Ohne diese Grenze zu kennen, wüfste die dogmatische Metaphysik nicht einmal, womit sie sich zu befassen hätte. In der Kritik, einer völlig bestimmten Wissenschaft, beschliefst die Philosophie einen langewährenden Zustand des Ringens. Die in den früheren Versuchen immerhin geförderte Kultur der eigenen Vernunft erreicht einen Höhepunkt, wo es gelingt, der alten Forderung der Selbsterkenntnis in einer Lehre gerecht zu werden, die sich der Logik ebenbürtig und höchstens der Klärung fähig zur Seite stellt. Fruchtlosem Streit wird die Kritik trotz des bisherigen Schicksals ein Ende bereiten, wenn man ihr endlich volle Gerechtigkeit widerfahren lässt.

Wie es aber heute mit dem Verständnis der Vernunftkritik an vielen Orten bestellt ist, dafür soll die kritische Würdigung einer modernen litterarischen Erscheinung Zeugnis ablegen. Ein Kometenschweif der Verherrlichung hat sie als ein Ereignis begrüfst — das rettet sie vor einer Behandlung, die man sonst wohl einem verfehlten Buche angedeihen lassen müfste. In Professor Fr. Paulsens: „Immanuel Kant“ (Stuttgart 1898) findet sich zusammengetragen, was an unbilligem

und verständnisfernem Tadel jemals dem Kantischen Werke und auch seiner Person entgegengebracht ist. In seiner Täuschung über das eigene Urteil und das des grofsen Königsberger Philosophen geht dies Buch so weit, dafs ein Wandel in der von historischen Vorurteilen verschuldeten Behandlung dieses Philosophen unausbleiblich scheint. Die verkehrte Welt, die in der Kantkritik vielfach sich darstellt, kann sich angesichts solcher Beurteilung nicht mehr dem Auge entziehen.

Der Verfasser dieser Schrift hat schon in seinem Aufsatze: „Kants Voraussetzungen und Professor Dr. Fr. Paulsen" (Archiv für systematische Philosophie Bd. V.) auf die Unklarheit hingewiesen, in der sich das Problem der Kritik dem modernen Schriftsteller verhüllt. Den Beweis für diese nicht mutmafsende, sondern durchaus objektive Behauptung zu führen, darf man blofs auf das Verhältnis Hume-Kant im Lichte seiner Darstellung hinweisen. Es gilt gegen Paulsen all das, was Kant im Vorwort der Prolegomenen den Gegnern Humes entgegenstellt. Da die Kritik das Humische Problem in seiner gröfstmöglichen Verallgemeinerung lösen will, so darf man dessen Sinn nicht verfehlen, ohne beide Philosophen mifszuverstehen. Wer Kant Gerechtigkeit widerfahren lassen will, hat das Recht und die Pflicht, alle diese Mifsverständnisse „mit Beschlag zu belegen". Für den empirischen Gebrauch giebt es hinsichtlich der Causalität keinen Konflikt zwischen den beiden grofsen Philosophen, die sich nur um den Ursprung dieses Begriffs streiten. Auch die Mathematik hat Hume selbst nicht bezweifelt. Diese Fundamentalfragen beziehen sich nur auf Thatsachen, mit deren objektiver Erörterung keine leicht vorgeworfene Orthodoxie verknüpft sein kann. Wer übrigens, wie Paulsen, für Hume Partei nimmt, ist damit auch seinen Konsequenzen verfallen.

Wie schon in meinem Vorworte zu Mellins von mir neu herausgegebenen „Marginalien und Register zur Kritik d. r. V." (Gotha, E. F. Thienemann 1900) ausgeführt ist, tastet Paulsen auch die scharfen Richtungslinien der Arbeit an, die Kant mehr

um das Verständnis als um seinen Ruhm besorgt, oft und überzeugend genug betont. Hier ist Kant der einzige klassische Interpret seiner Arbeit; aber auch in diesen Fragen hält er die vernünftige Kontrolle aus. Von neuem wird mit dem Verfahren Paulsens das Eindringen in das ohnedies so spröde Buch erschwert. Es werden damit Fragen zur Diskussion gestellt, die ebenso nutzlos als irreführend sind. Unsere Zeit leidet ohnedies an der ruhelosen Erörterung einer Fülle längst ausgetragener Probleme. — Indem Paulsen sich ferner gegen die Methode und gegen das System, gegen Leib und Seele der kritischen Philosophie auflehnt, indem er ihren charakteristischen Unterschied von der Berkeleys, Leibniz' und dogmatischer Philosophen überhaupt aufzuheben sucht, befördert er eine Art des Urteils und Studiums, das über entscheidende Momente zum eigenen und zum Schaden der Sache gleichgültig hinweggleitet.

Paulsen verkennt das Wesen der Ästhetik, die der Kritik den Inhalt zu einer transscendentalen, d. h. auf Erkenntnis von Gegenständen gerichteten Untersuchung a priori bereit hält; er kommt weder zum Verständnis noch zur Beherrschung der Kategorienlehre, des Rückgrats des ganzen Systems. Dabei wechseln die Auffassungen. Hier erkennt er Kategorien als reine Verstandesbegriffe überhaupt nicht an, dort behauptet er deren zwei, um an letzter Stelle die Frage aufzuwerfen, ob Kant die Kategorien auch vollzählig gegeben habe. Solche an das Orakel gemahnende Kritik löst sich in sich selbst auf, zumal einem Schriftsteller gegenüber, der sich von allen Vorgängern durch Bestimmtheit des Urteils unterscheidet. In dieser Bestimmtheit hat man nicht selten Anmaſsung gesehen. Man vergiſst, daſs Kant niemals etwas ausspricht, was er nicht mit zwingenden Gründen belegt. — Auf jedem Gebiete wahrhaft fortschreitender Wissenschaft übersieht die Gegenwart die Vergangenheit. Das verleitet auch den Philosophen, sich beim historischen Rückblick über die Vergangenheit zu stellen. Von solch scheinbar hohem Aussichtspunkte spendet Paulsen

Lob und Tadel, obwohl er in der peinlichen Beschreibung der Kritik die eigene Vernunft nicht wieder erkennt. In seiner Beurteilung der Dialektik verfehlt er überdies die kritischen Zwecke des Autors völlig, wie überhaupt bei ihm und bei allen Schriftstellern, die seit hundert Jahren Inkonsequenzen in der Behandlung des Dinges an sich sehen, der eigene dogmatische Irrtum über die Bedeutung der Kategorie den Vorwurf auslöst. Kant hat mit allen Vorgängern, wie es nicht anders möglich war, durch reine Kategorien, d. h. durch Gedankenformen das Ansichseiende gedacht, aber er hat nie behauptet, damit etwas anderes als eine Grenze sinnlicher Objekte, d. h. eine Grenze der reinen, a priori forschenden Vernunft zu erkennen. Er hat nie Grundsätze des Verstandes auf jenseitige Dinge bestimmend angewandt.

Durchweg behandelt der moderne Richter die Probleme der Kritik wie eine fremde Sache; diese Neutralität aber ist ihr gegenüber nur angebracht, solange man sie noch nicht versteht. Eine wirklich objektive Kritik Kants aber setzt voraus, dafs sich moderne Philosophie über ihn ebenso erhoben hätte, wie er seine Vorgänger thatsächlich übersieht. Eben deshalb mochte er dogmatische Schriften nicht mehr lesen; er hatte ja in seiner „Metaphysik der Metaphysik“ für alle den Schlüssel gegeben.

Die Beurteilung des Paulsenschen Buches konnte nicht anders als polemisch ausfallen; indessen verschweigen wir nicht, dafs hier auch vieles an seinen Namen sich knüpft, was weitverbreitete Vorurteile trifft. Ich habe mir auch in der Polemik Grenzen gesetzt; der Leser wird den Eindruck gewinnen, dafs es überall positiver Zweck der Arbeit ist, zu überzeugen und das Verständnis Kantischer Arbeit zu fördern. Verwendet man einmal auf die Kritik die von tastenden Kommentaren und „kritischen“ Erklärungen sich freihaltende ernste Arbeit, um die Kant selbst mit dem Rechte des eigenen Fleifses gebeten hat, so wird auch der Tag nicht fern sein, der dies Buch mit seinem wissen-

schaftlichen Gehalt als ein unveräuſserliches Gemeingut der Philosophie proklamiert. Man mag dann ihren *Vortrag* verbessern und glätten, die Idee des ganzen Werkes aber und sein natürliches System wird man niemals preiszugeben haben. Dazu ist nötig, daſs man mit seinen „eignen Grillen“ nicht mehr in die Kritik hineinlegt, als sie geben will und daſs man die menschliche Vernunft nicht unter ihrem Werte schätzt.

Paulsen zählt sich zu den Freunden Kantischer Philosophie und scheint sich das Recht vorzubehalten, mit ihrem Namen zu kämpfen. So nett, weise und einleuchtend es aber klingt, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden, das für unsere Zeit Wertvolle auszusieben, so unzutreffend wird das Urteil gegenüber dem vollkommenen Organismus der Kritik der reinen Vernunft. Vorläufig aber hat man sich durch den nach Gutdünken erhobenen Widerspruch und die gelegentliche Zustimmung in eine Reihe leicht nachweisbarer Inkonsequenzen verwickelt. Dem Namen Kants aber wäre jede überzeugende Kraft geraubt, wenn Paulsens Kritik nur zum geringsten Teile begründet wäre. Mit dem bloſsen Namen läſst sich so wenig ausrichten, wie mit dem reinen Begriffe. Paulsens Stellung ist leider keine isolierte; sie ist eine typische. Der laute Kultus, den man mit dem bloſsen Namen Immanuel Kants treibt, hätte ihm selbst bei dem Mangel an Verständnis auch dann ärgerlich und peinlich sein müssen, wenn man seiner Verehrung nicht überdies nach dem Beispiele eines gewissen Kultus durch Schläge Nachdruck gäbe.

Die Vernunftkritik ist das genialste aber widerspruchsvollste Buch — Immanuel Kant verdanken wir unser Bestes. Beide Urteile finden sich in einem und demselben Aufsatze eines modernen „Kantianers“. Konnte ihm fremd sein, wie Kant über genialische Philosophie und über Widersprüche gedacht hat? Träfe das zweifelhafte Lob zu, so wäre die Kritik nicht bloſs das unvernünftigste, sondern auch das gefährlichste Buch, das sich jemals dem nach Wahrheit dürstenden Leser mit bündigen

Versprechungen empfohlen hätte. Bevor man das zuzugeben hat, bleibt zu entscheiden, ob die Widersprüche in dem Buche sind oder ob der mangelnde Zusammenhang in den Gedanken des voreiligen Richters die logische Einheit im Buche verfehlen liefs. Der seit hundert Jahren auf Kantische Rechnung gesetzte Wirrwarr hat trotz eigenartiger moderner nach Paradoxen haschenden Theorien auch in dem Haupte des „genialsten“ Mannes schwerlich Platz. Es sei hier nur gestattet, auf den Auflagenstreit hinzuweisen und auf das, was sich an ihn knüpft. Ein wenig anmutendes Blatt in der unverschuldeten Geschichte des illustren Buches, die sowohl der Intelligenz als auch dem Charakter seines Verfassers zu nahe tritt. Jener Streit beweist, wie geringes Vertrauen der Philosoph in bündige Erklärungen anderer Philosophen setzt und läfst böse Rückschlüsse zu. Kantischer transscendentaler Idealismus und empirischer Realismus sind weder in der ersten noch in der zweiten Auflage und also auch nicht im Verhältnis Beider miteinander im Zwiespalt. Mehr noch: dieser Zwiespalt war schon angesichts der klaren Fragestellung unmöglich. Wir wiederholen, was bei anderer Gelegenheit von uns begründet worden ist: Der Standpunkt der zweiten Auflage weicht nicht um Haaresbreite von dem der ersten ab. Fast alle Vorwürfe, mit denen man in dieser Frage operiert, nehmen sich sinngemäfs auf ein anderes Gebiet übertragen so aus: Hier wird gelehrt, dafs Licht und Wärme Arten der Wellenbewegung verdankt sind; dabei hört man aber keinen Moment auf, von Licht und Wärme zu sprechen. — Kant hat das Recht nicht verwirkt, von Erscheinungen als wirklichen Dingen im Raume und in der Zeit zu sprechen, wenn er sie in letzter Linie einem transscendentalen Grunde zuschreibt und sie damit — immer auf menschlichem Standort — von Dingen negativ unterscheidet, die der pure Verstand dogmatischer Metaphysiker gern erkennen — möchte.

Für die kritische Beurteilung der beiden Auflagen in ihrem Verhältnis zu einander giebt es nur einen Maſsstab und dieser heiſst: Verständnis.

Dem Verfasser dieser Schrift sind die verschiedenen Stadien des modernen, so vielfach irregeleiteten Kantlesers aus eigener Erfahrung zu genau bekannt, als daſs er eine sofortige Zustimmung von seinem Leser auch nur wünschte. Aber das wird jedermann zugeben: Solange der heutige Streit herrscht, kann man nicht von einem vollkommenen Verständnis reden. Wer die Idee der Kritik erfaſst hat, wird an sich selbst verspüren, daſs er sie so wenig wieder preisgeben kann, als ihr erster Urheber. An sich selbst hat man vor jeder Kritik des Buches strenge Fragen zu richten. Ob man mit den Voraussetzungen und Zielen des Buches vertraut sei, ob man in bestimmter, nicht bloſs in mutmaſsender Weise über seine Probleme urteilen könne, darüber kann man sich selbst Rechenschaft geben. Der Verfasser möchte das ernste Kantstudium gleicherweise vor dem fremden unsicheren, tastenden Urteil in „Freiheit setzen", wie vor dem schnellfertigen kritischen Verdikt, das sich unselbständig genug von dem hundertjährigen Schicksal jenes Buches imponieren läſst. Wo dem Leser Unsicherheit entgegentritt, wo z. B. die Bedeutung der Kategorienlehre oder der Mathematik im Kantischen System noch tastend erwogen wird, wo man verschiedene Deutungen als möglich zugiebt, da kann er sein eigenes Urteil nur durch fremden Irrtum praeokkupieren. Es giebt keinen klassischen Autor in der Philosophie — das gilt für und wider Kant —, hundert Jahre Spielraum ändern an dieser Thatsache nichts; daſs es aber unzweifelhaft Prinzipien aller Wahrheit giebt und wie man sie von Wahn und Blendwerk unterscheiden könne, das war nur einmal für allemal zu entdecken. Namentlich der Mathematiker, der über seine eigene Wissenschaft jemals reflektiert hat, wende sich dem Hauptwerke aller Philosophie mit Vertrauen, aber mit dem Fleiſse zu, den er selbst auf ein mathematisches Buch ver-

wenden würde. Niemandem dürfte es einfallen, ein solches etwa zwanzigmal zu überlesen, um dann darüber zu schreiben. Alle Unterschiede vorbehalten, Immanuel Kant hat nach dem Vorbilde der Mathematik den Prüfstein für jede Metaphysik, damit aber auch für die kritische Untersuchung selbst sichere Geleise entdeckt.

In meinem Vorwort zu den Marginalien Mellins ist auf das gewichtigte Zeugnis dieses Mannes hingewiesen worden. Mit eigenartiger Freude und mit stets wachsendem Interesse bin ich in dessen Arbeiten einer gleichen Auffassung begegnet. Das eigene Studium war von Mellins Arbeiten, in deren Besitz ich erst spät gekommen bin, völlig unabhängig. Als ich vor noch nicht Jahresfrist über das Encyklopädische Wörterbuch Mellins schrieb: „Ich kenne, was das Verständnis der Vernunftkritik angeht, kein nachkantisches Werk, das sich mit jenem Wörterbuche vergleichen liefse,“ ahnte ich nicht, wie bald sich mir für dies persönlich gefafste, aber doch verantwortungsvolle Urteil eine wichtige Bestätigung bieten würde. Mir war klar, dafs hier ein Werk vorliegt, das zur Erhaltung und zum Verständnis Kantischer Arbeit gewichtige Dienste leisten und auch den Text Kantischer Schriften vor Verballhornung schützen müsse. In dem Buche spricht ein Mann, der sich mit der Kantischen Lehre völlig identifiziert. Ob es noch einen zweiten Fall in der Geschichte der Philosophie giebt oder auch nur geben kann, dafs der Nachfolger die Bahnen des Vordermanns so sicher beschreitet, steht dahin. Viele Beispiele beweisen, dafs er diese Lehre nicht blofs bis ins Einzelne kennt und beherrscht, sondern dafs er sie auch anzuwenden versteht. Sie lebt in ihm. Gelegentlich begegnen wir bei ihm auch einer aus dem Kantischen System begründeten Kritik des Meisters selbst, vor allem aber werden schon damals von Mellin mit triftigen Gründen Bedenken gegen die Kritik zerstreut, wie sie noch heute in schier unaustragbarem Scheingefecht lebendig und gewichtig gegen Kant immer wieder anrücken. Be-

merkenswert ist sein gegen Reinhold und Fichte gerichteter Vorwurf, dafs sie die festen in Königsberg gewiesenen Bahnen verlassen.

Wie hat sich nun die Geschichte der Philosophie Mellin gegenüber gestellt? Ist sie ihm gerecht geworden? Wer so wie Mellin in den Kantischen Gedanken eingedrungen war, dem konnte die Verführung zu neuer fruchtloser Spekulation nichts anhaben, obwohl er das Rezept zu diesen Phantasien so gut kannte, wie die anderen alle. Man ist mit einem kühnen Schritt über das Kantische Gehege hinweg, indem man nach dem eigenen Bilde das Ansichseiende ausstattet. Wille, Einbildungskraft, Vernunft sind gleich irgend welchen anderen Kräften des Gemüts leicht auf das Unerforschliche übertragen und fragt man nach der Legitimation solcher Aussage, so kann man sich selbst mit einem Federstriche auch eine anschauende Vernunft beilegen. Bei aller Achtung vor der Phantasie aller jener Männer: liegt nicht ein wenig Selbstüberschätzung darin, seine eigene mit unerforschlicher Weisheit in Wettsreit treten zu lassen? Genug, wie steht nun Mellin im Verhältnis zu den grofsen Philosophen in der Geschichte der Philosophie da, von denen bald nicht mehr als der Name, einige Formeln und der Mifskredit, in den sie die philosophische Spekulation gebracht haben, im allgemeinen Bewufstsein übrig sein wird? Wann wird ferner die Geschichte der Philosophie einsehen, dafs ihr eigenes Urteil von dem Mafse philosophischer Einsicht ihrer Zeit selbst abhängig ist?

Natürlich drängte sich beim Lesen Mellins die Frage auf: Wie mag Kant selbst die Thätigkeit dieses hervorragenden Mannes beurteilt haben? In der mir zugänglichen Litteratur fand sich darüber so gut wie nichts. Ich verdanke aber erwünschten Aufschlufs Herrn Pfarrer Mellin in Bömenzien, einem Enkel jenes Mannes, in dessen Familie sein Andenken pietätvoll bewahrt wird. In dem Nekrologe des als Generalsuperintendenten verstorbenen Predigers der reformierten Ge-

meinde in Magdeburg heifst es, „dafs er von dem ... Königsberger Philosophen als derjenige anerkannt wurde, der seinen Sinn am tiefsten durchdrungen und am klärsten dargestellt habe.“

Dieses Urteil findet eine vollkommene Bestätigung durch einen aus der nächsten Umgebung Kants stammenden Brief, den am Schlusse dieses Vorworts zu veröffentlichen ich mir nicht versagen kann. Wasianski schreibt:

Hochwürdiger Hochgelahrter Herr Consistorialrat
Höchstzuverehrender Herr!

Durch Herrn Buchhändler Nicolovius habe ich auf Ordre und für Rechnung Ew. Hochwürden an die Keilsche Buchhandlung Dero Wörterbuch der kritischen Philosophie in Eilf Bänden, geschmackvoll gebunden erhalten und statte dafür Deroselben für dieses schätzbare Geschenk den ergebensten Dank ab. Um so erfreulicher mufs mir dasselbe sein, da ich es vom Verfasser dieses Werkes selbst empfangen habe, der nach dem allgemeinen Urteile der gelehrten Welt das gröfseste Verdienst um die kritische Philosophie hat und dessen Bild als würdiges Seitenstück des grofsen Kant im Tempel der Verdienste und des Ruhms der spätesten Nachwelt zur Verehrung dann noch aufgestellt glänzen wird, wenn das Schimmerlicht der Afterphilosophen längst erloschen sein dürfte. Auch bei dem Gefühl meiner Unwürdigkeit kann ich dem mich überwältigenden Drange meines Herzens nicht widerstehen, Ew. Hochwürden auch meinen so unbedeutenden Dank zu zollen, dafs durch den unermüdeten Eifer fürs Licht der Wahrheit jeder von Kanten ausgeströmte Lichtstrahl so richtig aufgefafst, so zweckmäfsig verbreitet und auch dem schwächeren Auge des Blödsichtigeren minder blendend zurückgeworfen. Kant erkannte alles dieses. Mit der innigsten Verehrung dachte er gerne oft und weitläuftig an die Verdienste Ew. Hochwürden und zwar so lange, bis er durch

Schwäche des Alters behindert wurde, sie nach ihrem wahren Werte zu bemessen.

Darf ich Entschuldigung hoffen, wenn ich es wage, eine Locke des ehrwürdigen Silberhaares des Unsterblichen für Ew. Hochwürden beizulegen? Auch der ernste tiefdenkende Philosoph bleibt Mensch und eine gewisse Art unschuldiger, sanfter Schwärmerei, zu der ihn Hochachtung und Zärtlichkeit gegen Männer von seltenem Verdienst hinreifsen, scheinen meinem Bedünken nach ihn nicht zu entehren. Eben dadurch glaube ich meine Zumuthung an Ew. Hochwürden zu rechtfertigen, diesen Teil der irdischen Hülle des grofsen Kants mit schonender Nachsicht gütigst von mir anzunehmen.

Sollte meine innigst tiefe Verehrung und unbegrenzte Hochachtung Ew. Hochwürden auch nur Etwas gelten, so ersuche ich Dieselben die Versicherung dieser Empfindungen und des aufrichtigen Wunsches für die Erhaltung des dem Lichte der Wahrheit so nützlichen Lebens Ew. Hochwürden höchst geneigt entgegenzunehmen von

Ew. Hochwürden

innigstem Verehrer und ergebenstem Diener

Wasianski.

Königsberg, d. 5. August 1805.

Wie stellen sich nun die psychologischen Künste, die bei Immanuel Kant geniale Verwirrung oder Rechthaberei zum Verständnis seines Verhaltens nötig haben, Mellin, diesem eigenartigen und selbständigen Zeugen gegenüber? Wie war es möglich, dafs er sich in das so unverständlich und widerspruchsvoll scheinende System so einlebte, dafs er es mit zwingenden Argumenten gegen jedermann vertreten konnte? Entspricht es ferner der Ökonomie wissenschaftlichen Betriebes, dafs man in unserer Zeit auf Entdeckungen bei Kant ausgeht, während Kompafs und Karte in einem alten Buche gegeben sind?

Wer einmal bei dem Studium Kants hat bemerken können, dafs er ihm gegenüber eine Position hat aufgeben müssen, der

kann auch einsehen, dafs eine Kritik ihr Bedenkliches hat, so lange man bei keiner Stellungnahme vor dem Desaveu sicher ist. „Man kann vor allem Irrtum gesichert bleiben," sagt der Philosoph, „wenn man sich da nicht unterfängt zu urteilen, wo man nicht so viel weifs, als zu einem bestimmenden Urteile erforderlich ist". Hat man aber den Schlüssel zu Kants Spekulation entdeckt, so werden nicht selten Gedanken selbständig sich einstellen, die man alsbald auch bei ihm findet und die nur der Aufmerksamkeit zuvor entgangen waren. Solche Fühlung zu erwerben erfordert angestrengtes Nachdenken und keine geringe Übung, vor allem aber den Mut, geschichtlichen Thatsachen mit Immanuel Kant zu trotzen, um sie zu verstehen. Sapere aude! Dafs jene Fühlung allgemein zurückerworben werden kann, dafür bürgt der Verzicht Immanuel Kants auf den Ruhm eines klassischen Autors der Philosophie und sein einziger Prüfstein: die gereifter Urteilskraft erkennbare allen gemeinsame Menschenvernunft.

Gotha, Dezember 1900.

Ludwig Goldschmidt.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Vor der Kritik der reinen Vernunft gab es keine Metaphysik als Wissenschaft. So schätzt Immanuel Kant die vielfältigen Versuche grofser Vergänger und zugleich die eigene Arbeit ein. Die Überlieferung schildert uns den Mann, der so kühner Worte sich vermafs, als von einfacher Bescheidenheit, von strenger Wahrheitsliebe und von grofser Redlichkeit. Verehrungsvoll haben Zeitgenossen von unsterblichem Ruhme zu ihm aufgeblickt. Der Weimarische Kreis hat seine Werke eifrig studiert; Schiller war sein Anhänger und auch Goethe hat dem Geiste und der Person des Philosophen alle Ehre angedeihen lassen. Selbst das absprechende Verdikt Herders kann das Bild nicht völlig wieder auslöschen, das er von seinem Lehrer in warmen Worten gezeichnet hatte.

Vergleicht man mit diesen Thatsachen das häufig so überlegene Urteil unserer Tage, so drängt sich die Frage auf: War jener bescheidene Mann einer groben Selbsttäuschung verfallen — oder liegt sie etwa in unserer von anderen Erfolgen verblendeten Zeit? Kann man jener Gedankenarbeit nicht mehr allgemein gerecht werden — oder hat sich inzwischen etwas ereignet, das alle jene Untersuchungen zu widerlegen vermöchte? Giebt es heute eine wissenschaftliche Metaphysik? Wer hat sie? Wo sind die Aufklärungen, die den groben Irrtum jenes Mannes widerlegen? Wo ist der Codex, in dem der neueste Bestand an metaphysischen Wahrheiten zu finden ist? — Man vergleiche den Streit der Metaphysiker nicht mit der Konkurrenz von Hypothesen in den empirischen Wissenschaften, der Vergleich trifft nicht zu. In den Fragen der Metaphysik giebt es trotz unseres heutigen Zustands und trotz aller geschichtlichen Erscheinungen nur ein Entweder — Oder. Eben das hat Kant im Gegensatz zu der ganzen historischen „Entwickelung“ eingesehen. Hier giebt es kein Recht auf Meinungen,

die man als Gründe unter die Leute bringt. Kant war der Überzeugung: die Frage der Metaphysik ist lösbar, sei es, dafs man ein Wissen feststellt, oder dafs man sein Nichtwissen einsieht. Sind unsere Gedanken dem Truge unrettbar anheimgegeben oder kann man sich selbst in Irrtum und Wahrheit verstehen lernen? Das ist die entscheidende Frage der Metaphysik.

Schon der Titel jenes einzigen Buches giebt zu denken. In programmatischer Kürze beschliessen jene wenigen Titelworte eine Sisyphus-Arbeit des Menschengeschlechts. Es verfiel in unentwirrbaren Trug, sobald es nur seinen Blick über diese Wirklichkeit hinweg richtete. Die Kritik der reinen Vernunft ist eine notwendige Aufgabe. Metaphysik als Wissenschaft ist nur möglich, wenn es Prinzipien giebt, Irrtum und Wahrheit zu scheiden. Von Dingen, die jenseits der Natur liegen, will die Metaphysik Bestimmtes a priori wissen und lehren. Sie hat keine in den Sinnen gegebenen Objekte und will dennoch Erkenntnisse aussprechen. In jenseitige Regionen kann man also nur mit reiner Vernunft sich versteigen. Ob man dabei von der Erfahrung aufsteigt in das Reich des Unbedingten oder ob man der Idee einen Gegenstand bestimmen möchte, gilt gleich — es ist nur die reine Vernunft, die hier in Frage kommt.

Das metaphysische Urteil tritt uns überall schon da nahe, wo die Wirklichkeit selbst allgemein beurteilt wird, d. h. wo man nicht nach einer bestimmten Erscheinung oder nach einer Gruppe von Erscheinungen, sondern ganz allgemein fragt: Was erkennen wir überhaupt? Welche Bedeutung hat die objektive Realität, die wir unseren Urteilen geben? Wofern wir von Gegenständen irgend welche Prädikate aussagen, so ist die Frage: welche von diesen Prädikaten sind an das Verhältnis zum Subjekt gebunden, welche nicht? Welche Prädikate kommen den Dingen an sich zu? Man sieht leicht ein, dafs man dabei an Dinge denkt, die von unserer Art der Sinnlichkeit unabhängig sind, und dass man von ihnen selbst etwas wissen möchte. Leugnet der dogmatische Empirist rationale Erkenntnis, so will er sich doch über das Ansich-Seiende Rechenschaft geben. Indem er z. B. primäre und secundäre, ursprüngliche und abgeleitete Qualitäten der Dinge scheidet, behauptet er Bestimmtes über an sich seiende Dinge, ohne doch seinen Vorstellungen eben diese Dinge selbst zur Seite stellen zu können. Obwohl er nur

ein Recht auf empirische Prinzipien anerkennt, urteilt er über etwas, das er nur denkt und das ihm keine Erfahrung an die Hand geben kann. Der dogmatische Rationalist behauptet ewige Prinzipien der reinen Vernunft als angeborene Wahrheiten, sie allein geben Einsicht in jenes wahre Wesen der Dinge, das ihm die von den Sinnen vermittelte Erkenntnis nur verwirrt und getrübt erscheinen läſst. Aber ein Unterschied in der Deutlichkeit der Erkenntnisse giebt keinen Unterschied der Objekte selbst. Beide sind inkonsequent. Wie man sich aber auch zu den beiden Parteien stellt, um das metaphysische Urteil kommt man nicht herum. Selbst die Skepsis enthält sich nur scheinbar der Stellungnahme. Zieht sie sich wie David Hume auf die Anerkennung logischer Prinzipien zurück, so erkennt sie dennoch Grundsätze an, die aus dem Prinzip der formalen Logik, dem Satz des Widerspruchs, nicht erweisbar sind. Eben dies Moment hat Hume übersehen. In seiner Anerkennung der Mathematik lag zugleich auch eine Parteinahme für synthetische Grundsätze der Vernunft und ein Urteil über die Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen. Worin besteht nun die objektive Realität der mathematischen Sätze? Wie kann man einmal ihre Evidenz und andererseits ihre objektive Realität einsehen, d. h. wie kann man sich selbst im Erwerb und im Gebrauch dieser Sätze verstehen lernen? Hume leugnet, daſs man durch Causalität die Natur der Dinge an sich zu erkennen vermöge trotz der Beihilfe der von ihm unbestrittenen Mathematik, die er freilich gegen Berkeleys Zweifel nicht wirksam verteidigen konnte. Auch der englische Skeptiker stellt seine Untersuchungen mit denen der Metaphysiker in eine Reihe. Es liegt auf der Hand, daſs der Physiker und der Mathematiker in ihrem eigenen Gebiete auf metaphysische Fragen ebensowenig einzugehen haben als irgend ein Mensch, der sich im alltäglichen Verkehr mit anderen Wesen seines Verstandes bedient. Dafür lieferte den strikten Beweis, daſs jene Disziplinen selbst im steten Fortschritt begriffen, während metaphysische Fragen niemals zu einem ersprieſslichen Ende gekommen waren. Erst dann verfallen Physiker und Mathematiker der Metaphysik notwendig, wenn sie über die letzten Prinzipien sich Rechenschaft geben wollen. Es gewährt ein eigenartiges Schauspiel, wenn dann im eigenen Gemüte der Metaphysiker gegen den Mathematiker oder Physiker „chikaniert". Eine heute häufige Erscheinung zeigt uns beide als Amateurs auf einem Gebiete, das

1*

seinen eignen Mann fordert. Es bedeutet aber einen charakteristischen Mangel an Selbstvertrauen in die eigene Arbeit, wenn der Metaphysiker von Beruf an das sachkundige Urteil des Physikers appelliert.

Es ist bekannt, daſs sich die Metaphysik nicht zunächst mit solchen Fragen beschäftigt hat, die ihr den richtigen Weg hätten bestimmen müssen. Man wollte über Gott, Welt und Seele aus reiner Vernunft etwas ausmachen. Dabei hatte man immer sein Gebäude errichtet, ohne das Fundament zu prüfen. Bei einer solchen Prüfung hätte sich herausstellen müssen — eben was Kant uns lehrt. Spekulative Vernunft hat sich an der Feststellung des Erkennbaren und seiner Grenzen genügen zu lassen; die Prinzipien der Vernunft zu inventarisieren und auf ihren objektiven Charakter zu prüfen, die Spreu vom Weizen zu sondern, ist die schon von Kants unmittelbaren Vorgängern gestellte, aber von ihm erst gelöste Aufgabe.

Vor Kant war alle Metaphysik dogmatisch. Als Wissenschaft appellierte sie nicht an eine Probe durch die Erscheinungen, die ja in Gedanken überflogen wurden, sondern an eine allgemeine Menschenvernunft, die einzig kompetente und befugte Richterin. Zum Richten, zur kritischen Beurteilung sind aber Gesetze notwendig, die unabhängig vom Einzelnen für alle Zeit Geltung haben und behalten sollen. Trotzdem kam die Metaphysik nicht aus dem Streite heraus. In sich widerspruchsfreie Beweise stehen sich unter Umständen gegenüber. Drängt diese Erscheinung nicht notwendig zu einem Abschluſs? Oder soll man wie der Bauer am Ufer warten, bis der Fluſs abgeflossen ist? Die Skepsis „dünkte sich weise", wenn sie die erfolglosen Bemühungen belachte, aber trotz ihres gerechten Miſstrauens wurde damit niemand an Einsichten reicher. Wenn hier und da analytisch d. h. den Regeln der formalen Logik gemäſs geurteilt ist, so beweist die Metaphysik durch ihr eigenes Schicksal, daſs man mit der Einsicht in diese bloſsen Begriffsoperationen sein Erkenntnisvermögen nicht hinreichend bestimmt hat. Ist die Vernunft zum Erkennen da und nicht ein bloſses Truggebilde, so hat hier der Mensch selbst die Pflicht, der Ursache jenes Schicksals der Metaphysik nachzuspüren. Das kann nur geschehen, wenn er sich Rechenschaft über sein eigenes Denken und Erkennen giebt. Worauf beruht der Unterschied, der Mathematik und Physik im

Fortschritt, die Metaphysik in drehender Bewegung zeigt? Was verblendet die Menschen, immer von neuem zu erfinden und zu dichten — wo sie doch notwendig einem Gedankenkreise anheimfallen, der schon einmal überwunden war? Hume hatte das Problem, aber er verfehlte die Lösung. Es ist a priori einzusehen, dafs und warum er sie nicht leisten konnte. Die Aufgabe verlangt die systematische Behandlung des ganzen Organismus der Vernunft; es ging nicht mit einzelnen noch so wichtigen Begriffen — denn in der Vernunft ist alles Organ. Man darf hier nichts ausser acht lassen — mit Humes falscher Einschätzung der Mathematik ist übrigens jeder folgende Fehltritt erklärt.

Jener Titel des Buches: „Kritik der reinen Vernunft“ bringt also eine allgemeine, unerläfsliche Aufgabe zum Bewufstsein, deren Lösung über Metaphysik als Wissenschaft entscheidet. Man ist schon um Erhebliches in seiner Einsicht gefördert, wenn diese Gedanken verstanden sind. Die Metaphysik will wissen, was der Natur jenseits zu Grunde liegt. Was aber ist diesseits, was jenseits? Wo ist die Grenze? Wie kommen wir überhaupt auf den Gedanken eines Jenseitigen? So lange man sich über dieses Problem keine genügende Rechenschaft gegeben hatte, mufsten alle metaphysischen Versuche scheitern. Weifs man keine bestimmte Antwort auf jene Fragen zu geben, so hat man nicht einmal seiner vermeintlichen Wissenschaft das Gebiet abgegrenzt. Was unterscheidet sie von einer jeden anderen? Wie man sich auch zu den Fragen selbst stellen mag, die Metaphysik wird keinem denkenden Menschen gespart. Die Frage der Kritik nötigt die Philosophie, die reine Vernunft systematisch auf ihre Leistungen zu prüfen.

Es leuchtet ein, dafs die Metaphysik einer besonderen Legitimation nicht bedarf, soweit sie es nur mit der Klarstellung von Begriffen zu thun hat. Das ist ja eine allgemeine Thätigkeit, die jeder Wissenschaft eignet. Sie setzt natürlich voraus, dafs man Begriffe schon hat, ehe man sich im Urteil über sie Rechenschaft giebt. In der Kritik aber ist nach den Quellen gefragt, aus denen der Begriff selbst entspringt. Entstammt er dem Verstande oder den Sinnen? Ist der Begriff ein reiner oder ein empirischer? Setzt der empirische Begriff Erfahrung voraus, so wird der reine Begriff sich auf Erfahrung a priori beziehen können. Sind nun alle reinen Begriffe derart oder giebt es ihrer auch, die

sich auf Verstandesdinge (Dinge an sich), d. h. solche, die man nur denken und nicht sinnlich anschauen oder anschaulich darstellen kann, zu beziehen vermögen? Die Beziehung eines Begriffs auf einen Gegenstand äufsert sich im Urteil. Das Urteil aber, das den Begriff selbst zur Deutlichkeit bringt, ist wiederum sofern kein spezifisch metaphysisches. Der Begriff kann metaphysisch sein, aber sowenig jene Thätigkeit eine andere ist, wenn es sich um einen empirischen Begriff und Inhalt handelt, ebensowenig haben wir auf besondere Vorschriften zu achten, welche Prädikate wir auch einem Begriffe im Urteil beilegen wollen. Erst wenn wir über den Begriff a priori selbst hinausgehen, haben wir uns darüber zu rechtfertigen. Alles Erkennen, das unsere Einsichten vermehrt, können wir nicht anders vollziehen, als indem wir von einem Begriffe zu einem anderen Begriffe hinausgehen, der seinen Inhalt erweitert. Kant hat es also mit solchen metaphysischen Urteilen zu thun, die unsere Erkenntnis zu erweitern vorgeben. Es ist ein anderes, ob ich den Begriff der Monade nur denke, mir klar mache, was in ihm gedacht ist, oder ob ich darüber hinaus die Existenz der Monade behaupte. Quid juris? Mit welchem Rechte behaupten wir überhaupt eine Existenz?

Die analytische Logik beschreibt, wie man zum Begriff gelangt, wenn man Vorstellungen schon erworben hat. Wie aber kommt man zu diesen Vorstellungen? Wie kommt der Begriff zu einem Inhalt? Das analytische Denken vereinigt Vorstellungen, scheidet andere aus und giebt dem Inhalt die Form des Begriffs. Den Inhalt aber kann man nicht analytisch erwerben. Der Begriff der Monade hat die analytische Form des Denkens, wie ist man zu seinem „transscendentalen“ Inhalt gekommen? Im Begriffe des Dreiecks ist ein Inhalt zur Einheit des Denkens vereinigt, ebenso im Begriffe der Zahl 10? Woher stammen diese Begriffe und was giebt ihnen objektive Realität? Der Geometer hat über den Begriff des Dreiecks hinaus Kenntnisse, die diesen Begriff erweitern, der Zahlentheoretiker weifs von der Zahl 10 vielerlei, was nicht im Begriffe der 10 gedacht ist. Worauf ruht nun hier die Erweiterung der Begriffe? Jenes Minimum, das den Begriff konstituiert, giebt ebensowohl Anlafs zu einer Frage als die Thätigkeit, die eben den Inhalt des Begriffes erweitert. Man sieht leicht ein, dafs mit diesen Gedanken in der That die Idee einer ganz neuen Wissenschaft gegeben ist. Sie ist schliefslich nichts anderes als eine Metaphysik, die in der

Kantischen Kritik zugleich den Schlüssel für alle früheren Tastversuche geben konnte. Bleiben wir beim Begriffe der Monade. Wofern man sich ein Etwas überhaupt denkt, das weder räumlich noch zeitlich sein soll, so hat man in seinem Gedanken eine absolute Einheit. Was weder ein Nebeneinander, noch ein Nacheinander und auch keine Grenze im Raume und in der Zeit angeben soll, ist schlechthin einfach und dennoch als etwas Wirkliches gedacht. Welche Bedeutung kommt diesem Gedanken zu? Können wir ein Wirkliches noch bestimmt behaupten, von dem wir nichts wissen, das es von jedem anderen seiner Art unterscheidet? Können wir auf diese Weise ein Objekt bestimmen? Haben wir vielleicht nur mit der Form des Denkens gespielt? Können wir behaupten, dafs Einfaches existiere, da es Einfaches doch in keiner sinnlichen Anschauung geben kann? Können wir überhaupt eine Existenz aus blofsen Begriffen erschliefsen? Welchen Sinn hat der Begriff der Existenz, wenn man kein Wesen unserer Art voraussetzen darf, das eine Existenz behauptet? Mit anderen Worten: Welchen Sinn hat die Existenz, wenn sie nicht als bestimmbar in der Zeit gedacht wird?

Wie ist eine *synthetische* Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich? so fragt der Kritiker. der des ewigen Zweifels und Tastens müde ist. Er will über Wissen oder Nichtwissen entscheiden. In den formal logischen Gesetzen ist aller besondere Inhalt abgeblendet; sie beschreiben nur Akte des Denkens. Eben deshalb ist ihre Leistung für alles Denken die gleiche, mit welchen Gegenständen sie sich auch befafst. Diese Formen stehen in der Kritik nicht in Frage. Seit Aristoteles hat der *Vortrag* der formallogischen Gesetze gewechselt. Man hat hier und da geglättet und ergänzt, aber die Logik hat sich nicht wesentlich verändert. Was man im Begriff, im Urteil, im Schlufs und im System an Verstandes- und Vernunfthandlungen zu denken hat, das lehrt die formale Logik. Wo sie Beispiele giebt, bindet sie sich nicht an einen besonderen Gegenstand. Wo man sich aber mit dem *Erkennen* befafst, da hat man nicht nur die Form des Denkens, sondern auch zu erwägen, wie der Erwerb selbst möglich ist und wie er sich beständig erweiteren kann. An welche Bedingungen ist die *Erkenntnis* schon formal gebunden? Man kann diese Frage verschiedenfach variieren und wird sie dennoch nicht bestimmter präzisieren können als in der Kantischen so einleuchtenden Fassung:

Wie ist synthetische, d. h. unsere Einsicht erweiternde Erkenntnis aus reiner Vernunft d. h. a priori möglich? Zeigt sich bei der Auflösung dieses Problems, dafs jene reine d. h. keinen empirischen Sonderinhalt bestimmende Erkenntnis ihre objektive Realität nur mit Rücksicht auf mögliche empirische Erkenntnis nachweisen, somit auch nur in der Erfahrung finden kann, so ist eben damit jeder synthetische Verstandesgebrauch in die natürlichen Grenzen verwiesen, die von der transscendentalen Ästhetik der Vernunftkritik fixiert worden sind. Damit ist dann dogmatische Metaphysik, d. h. eine Lehre, die aus reinem Verstande über unerfahrbare Gegenstände Bestimmtes zu wissen vorgiebt, für alle Zeiten beseitigt, noch mehr aber, damit zugleich ist das ganze Mühen der dogmatischen Metaphysiker selbst erklärt. Ihr Irrtum beruht auf dem mifsverstandenen Zwange, den Begriffe möglicher Erfahrung mit sich führen. Diese Begriffe wohnen dem Erkenntnisvermögen als notwendige und allgemeine inne, haben aber eben deshalb nur formale Bedeutung. Könnte man aber die objektive Realität nicht einmal hier zur Einsicht bringen, so wäre unsere reine Vernunft und das heifst weiter nichts als allgemeines und notwendiges Wissen (das Causalgesetz, das Einmaleins, die Kongruenzsätze!), ein blofser Trug; Metaphysik wäre also auch nicht einmal in der bescheidenen Aufgabe der Selbsterkenntnis möglich. Es bliebe wahrlich nichts übrig, als einer rohen Empirie das Wort zu reden, wie sie niemals wirklich zu machen ist. Man kann sich über das eigene Erkenntnisvermögen täuschen, aber es gelingt keinem Menschen, eben dies Erkenntnisvermögen in seinem Denken und Gebahren zu verleugnen. Man versuche es doch einmal, sich so zu verhalten, als ob der reine Verstand der objektiven Realität entbehrte; oder man mache sich einmal frei von den Gesetzen des Raumes und der Zeit. Dann wird man verspüren, was es mit dem eigenen Verstande auf sich hat. — Man mufs nun nach all den mifslungenen Versuchen der Metaphysik einsehen, dafs jene reine Verstandeserkenntnis nur über unseren eigenen Verstand Aufschlüsse giebt. Dafs man ihn in concreto immer zur Bestimmung von solchen Objekten gebraucht, die uns gegeben werden können, schliefst zwar nicht aus, unerforschliche Dinge zu denken — aber mit dem richtigen Gedanken ist allein eine Erkenntnis nicht zu erreichen. Spricht man sich das Recht zu, Dinge an sich zu erkennen, so heifst das so viel, als ob man sich eine anschauende Vernunft beilegte. Es ist ebensowenig

möglich, die Wahrheit eines Gedankens über Gegenstände zu kontrollieren, die nicht mit unseren Wahrnehmungen im Zusammenhang stehen können, als es möglich ist, das Erkenntnisvermögen von Raum und Zeit frei zu machen. Unser diskursives Denken ist keine Äufserung eines anschauenden Verstands — wir haben Gedanken nnd Anschauungen auseinanderzuhalten, obwohl es bei der blofs logischen Reflexion den Schein hat, dafs sie zusammenfallen.

Bei klarer Einsicht in das Kantische Problem findet sich, dafs nur der von ihm eingeschlagene Weg zu einer endgültigen Lösung führen kann. Des Streites, der Zweifel und der Widersprüche wird kein Ende, wofern man sie ausschlägt. Darf dies Moment nicht allein Beweggrund zur Annahme der kritischen Lehre sein, so wird man sich selbst zu prüfen haben, um über Zustimmung oder Ablehnung zu entscheiden. Der Wahrheit darf man nicht ausbiegen. Jedermann muss einsehen, dafs ein Streit sinnlos ist, wofern man ihn nie schlichten kann und man mufs sich belehren lassen, wofern die Gründe des Widerstreits klar und deutlich gezeigt werden.

Den von Kant neugebahnten Weg hat man noch bei Lebzeiten des Philosophen wieder verlassen. Kein Wunder. So scharf die von Kant beschriebene Grenze ist, so steil ist der Grat, auf dem man von ihm zu gehen gezwungen wird. Die Gefahr liegt nahe, wieder vom rechten Weg abzukommen. Liegt doch die Täuschung tief in der menschlichen Vernunft begründet, die dem Wunsche nach einem absoluten Wissen immer neue Nahrung, wenn auch niemals Befriedigung gewährt. Und doch kann nur die wahrhafte Einsicht uns ein Genüge thun. Setzt sie weiteren Bemühungen ein berechtigtes Halt entgegen, so raubt die Kantische Philosophie nichts von den Idealen, für deren objektive Wahrheit vorkantische Lehren den Beweis zu erbringen versucht haben. Man hat sich gleichwohl an jenen Kantischen Resultaten nicht genügen lassen. Unter höflichen Verbeugungen hat man dem grossen Lehrer und seiner Arbeit die Treue gebrochen. Die Folgen sind der Philosophie verhängnisvoll geworden. Hatte Kant das einigende Band der Schulen mit ihren Spitzfindigkeiten und einem dem profanen Blick unentwirrbaren esoterischen Scheinwissen gesprengt, so hatte eine Hochflut phantastischer Spekulationen allen den Boden hinweggeschwemmt, der von der Pionierarbeit der Vernunftkritik ur-

bar gemacht worden war. Heute freilich ist man zuweilen so weit vorgeschritten, dafs man sich der Täuschung gar nicht mehr aussetzt, gegen die Kant ankämpft. Viele denken gar nicht mehr so weit. Die natürliche Folge davon ist dann der Zweifel an Gedanken, die vor Kant niemand ernstlich zu bezweifeln wagte. Man sieht „tiefere“ metaphysische Probleme, wo keine sind und verdient sich nachträglich die Vorwürfe, die man dereinst dem gesunden Menschenverstande Humes zu unrecht gemacht hatte.

Als man den Ruf ertönen liefs: „Zurück zu Kant“ befand man sich in einem nur zu leicht begreiflichen Irrtume. Kant hatte Kritik gelehrt, also zurück aber mit Kritik auch ihm gegenüber. In der Philosophie hat allerdings die persönliche Autorität zuletzt ein Wort zu sprechen. Die Verleugnung der Autorität in der Philosophie schliefst aber hoffentlich nicht aus, dafs man sich mit Gründen belehren läfst. Und die Kritik setzt eines voraus, was abhanden gekommen war, als man sich mit schnöder Willkür von ihr entfernt hatte: Das Verständnis der Kantischen Arbeit. Wer nicht vorwärts geht, der gehet zurücke! Nicht einmal der errungene Platz war behauptet worden. Immer von neuem hatte man dem ungestümen Drange nach Bestimmung des Jenseitigen nachgegeben. Bis in die neueste Zeit sind die Fehler wiederholt worden, die Kant mit aller Schärfe blofsgelegt hat. Man hat das Sein schlechthin zu bestimmen versucht und doch nicht bemerkt, dafs man mit leeren, reinen Begriffen sich selbst betrog. Man beschreibt immer von neuem den eigenen reinen Verstand, oder man legt Eigenschaften aus der Sinnenwelt bei, wenn man sagt: man kann sich das Sein so und nicht anders denken. Gewifs, der Verstand kann nur in seinen Formen denken, aber sie können sich nur in der Erkenntnis unserer Wirklichkeit realisieren. Wie eine fremde Sache hat man die Kritik der reinen Vernunft behandelt. Man soll sie — so sagt man — historisch verstehen lernen, weil sie in historischen Beziehungen wurzle. Man kann sie niemals b l o f s historisch verstehen. Der richtige Gedanke, der sich in jenem Anspruche verbirgt, ist ein anderer. Man mag ihn sich zum Bewustsein bringen. Den Voraussetzungen ist Rechnung zu tragen, die in der Person des Philosophen verkörpert waren, als er die Kritik niederschrieb. Was ihm damals an Vernunfterkenntnis eigen war, als er zu schreiben begann, das hat man vorerst wieder zu erwerben. Sonst wird man die Kritik so wenig ver-

stehen, als man einem mathematischen Schriftsteller zu folgen vermöchte, dessen Buch man aufschlägt, ohne seine Prämissen zu kennen. Die Kritik der reinen Vernunft wandte sich nicht an Schüler, sondern an Lehrer. Man muſs schon mancherlei wissen, wenn man die Kantische Arbeit in seinem Bewuſstsein wiederholen will. Es ist der Abschluſs einer langen Gedankenarbeit, die sich schon in der Jugend des Philosophen das offenbar zu keiner Zeit aus den Augen gelassene Ziel gesetzt hatte. „Unsere Metaphysik ist nur an der Schwelle gründlicher Erkenntnis. Gott weiſs, wenn man dieselbige wird überschreiten sehen," sagt der jugendliche Kant in seiner Erstlingsschrift.

Man vergleiche mit den Schicksalen der Philosphie das der Naturwissenschaften und denke einmal über deren ungeahnte Fortschritte im Gegensatze zu jenem Miſserfolge nach. Was Kant so oft behauptete, hat sich an ihnen auch in unserer Zeit glänzend bewährt Hier gehen Verstand und Vernunft einen sicheren Weg, eben weil man sich von Spekulationen losgesagt hat, die mehr verwirrt als gefördert haben. Ein langsam aber sicher sich vollziehender Scheidungsprozeſs hat die dogmatische Metaphysik aus dem Gehege der Physik ausgestoſsen. Wo der Physiker oder der Naturforscher überhaupt in seinen Grenzen bleibt, kann er nicht lange irre gehen; wo er geblendet von den eigenen Resultaten diese Grenzen überschreitet, hat die Philosophie ihr „Zensoramt" auszuüben. Aber dazu ist nötig, daſs der Philosoph selbst sicher stehe. Wie kann er dem empirischen Forscher entgegentreten, wenn es in der Philosophie so viel Meinungen als Köpfe giebt? Wo ist die einheitliche, wissenschaftliche Überzeugung, die sich den Übergriffen entgegenzustellen vermöchte, wie sie sich mit dem innerhalb seiner Grenzen immer erfolgreichen Empirismus so oft zu verbinden pflegen? Das Chaos, das sich Kantischem Blicke bot, wird durch unsere heutige buntscheckige, zusammenhangslose Philosophie bei weitem überboten. Was gilt heute als Richtmaſs für die philosophische Kritik? Wo findet man Einhelligkeit der Arbeit? So lange dieser Zustand dauert, kann von einer Metaphysik als Wissenschaft nicht die Rede sein, die wenigstens als Ziel sich setzt, von der Eigenart und dem Vorurteil des Einzelnen zu befreien. Wenn die unendlich verschiedenen Aufgaben der Erfahrungswissenschaften trennen, so kommt der Philosophie die Pflicht zu, das alle Wissenschaften Einigende zu lehren. Die Kriterien der Wahrheit dürfen nicht

vom Einzelnen anders als vom Nachbarn gelehrt werden. Dieser Anspruch ist ein Zeichen „gereifter Urteilskraft“ und nicht der „Unreife“. Jahrtausende alter Streit legitimiert unseren heutigen Zustand nicht. Die Jugend dürstet nach Wahrheit. Was kann man ihr bieten, wenn die Lehrer sich nicht zu einigen vermögen? Soll denn die Jugend zwischen den Lehrern entscheiden? Vor allem aber hat sie ein Recht darauf, daſs wenigstens die historische Unterweisung ihr nicht das Eindringen in vorliegende Gedankenarbeit erschwere oder unmöglich mache. Man hätte in sichere Bahnen einlenken können, wenn man nur jenen strengen Kantischen Anforderungen Gerechtigkeit hätte widerfahren lassen. In der That giebt die Kritik der reinen Vernunft einen Abschluss metaphysischer Wirren. Es gilt, mit der Kritik der Vernunft ein mühsam erobertes Gebiet zurückzuerwerben und zu behaupten. Daſs dieses Buch im Vortrage manches Verbesserungsbedürftige bietet, wuſste der Philosoph, der mit einer auf Einsicht ruhenden tiefen Überzeugung immer wieder auf die Unantastbarkeit seines Systems selbst hingewiesen hat. „An einzelnen Stellen läſst sich jeder philosophische Vortrag zwacken,“ aber davon lieſs sich der Philosoph nach getreuer Arbeit nicht abbringen: Das System selbst wird sich in seiner Unveränderlichkeit behaupten.

Für den heutigen Zustand der Philosophie legt nichts ein so ungünstiges Zeugnis ab, als die Beurteilung der Kantischen Gedanken selbst, von denen man hoffen sollte, daſs sie unter uns lebendig sind. Wie viele Ansichten herrschen über ihre Ziele und ihre Lehren? Wie viele Miſsverständnisse knüpfen sich an sie? Ist es nicht ein Armutszeugnis unserer Zeit, daſs für viele der Streit und eine sinnlose „Kritik“ schon Philosophie, eine unsinnige Mikroskopie Kantischer Worte Wissenschaft bedeutet? Dünkt man sich nicht dennoch jenem Manne überlegen!

Kant sagt, daſs eine gewisse Neigung des Menschen, sich besser zu zeigen, als man ist, zur Kultur beigetragen habe; die Neigung, klüger zu scheinen hat diesen Erfolg sicher nicht. Daſs wir noch immer wie mit einer gewissen Scheu davor stehen, in die Tiefen des Kantischen Hauptwerks einzutauchen, dafür sollen die folgenden Auseinandersetzungen Zeugnis ablegen. Das moderne von einer lobspendenden „Kritik“ begleitete Buch, mit dem sie sich beschäftigt, ist in gewisser Hinsicht typisch, und wenn mit seiner Beurteilung nicht bloſs diese eine Leistung ge-

troffen werden soll, so ist jede treufleifsige Arbeit davon ausgenommen, die sich um das immerhin schwierige Verständnis der Kritik der reinen Vernunft bemüht. Wir wollen erst Kant verstehen, dies Verständnis fehlt als Gemeingut, wenn die Auffassungen zu Dutzenden geboten werden; zur Kritik seiner Gedanken, zu einer historischen Entwicklung seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit und zu dem berühmten „Weiterbau“ (auf wessen Kant baut man auf?) wäre später immer noch Zeit. Vielleicht sieht man aber inzwischen ein, dafs es sich nur um den Ausbau eines gegebenen Planes handeln kann. — Wir halten uns bei den folgenden Betrachtungen an die Kritik der reinen Vernunft, die der Verfasser öffentlich vertrat. Man versteht von Kant gar nichts, solange man dieses Buch falsch einschätzt. Bevor man aber kritisiert und bevor man „konstruiert“ muss man wissen, was zu beurteilen ist und wohin die Entwicklung geht.

Vor mehr als Jahresfrist erschien in Stuttgart „Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre“ von Friedrich Paulsen. Der Verfasser ist Lehrer der Philosophie an unserer ersten deutschen Hochschule, ein bekannter Mann, an dem ein gelegentlich ausgesprochenes freimütiges Wort zu schätzen ist. Indem das anerkannt wird, soll nicht von einer nur zu oft gegen Kant angewandten Methode Gebrauch gemacht werden. Durch ergiebiges Lob ist das Recht des Tadels nicht zu erkaufen, nur Verständnis und Einsicht legimitieren zu beidem. Paulsen hat vor kurzem daran erinnert, dafs Professor und profiteor dieselben Worte sind. Dieses profiteor legen wir ihm nahe; es gilt im Interesse der Philosophie, im Interesse der Wahrheit schwere Irrtümer öffentlich zu bekennen. Wir erfüllen nur eine Pflicht, wenn wir auf seine Mifsverständnisse hinweisen, und es kann nicht gestattet sein, auf die Thatsache der Meinungsverschiedenheiten und auf seine eigene Meinung sich zu berufen. Sie giebt nirgends ein Argument, zuletzt aber in der Philosophie, die nur eine Wahrheit anerkennt. Hier aber handelt es sich um die Beurteilung der Vernunftkritik, eines Buches, das in einheitlicher, unzweideutiger Weise vor aller Augen gegeben ist. Wie in einem Stauweiher sammelt sich in der Paulsenschen Arbeit, was jemals gegen Kant „Mögliches und Unmögliches“ an sogenannter Kritik geleistet worden ist. Diese „Beichte“ der Philosophie, wie man das Buch bezeichnet hat, ist doch nur ein unfreiwilliges Bekenntnis dafür, dafs sein Verfasser Kant nicht verstehen konnte.

Paulsen will dem Leser das Verständnis der Persönlichkeit und der Schriften des Philosophen erschliefsen. Ihm selbst fehlt es dabei völlig. Vielleicht nicht ohne ein allgemeines Verschulden der Philosophie. Wie oft hat sich wohl die mit Vorwürfen nicht geizende Kritik die Frage vorgelegt: Wie wenn Kant im Rechte wäre? Ist Kants Verhalten nicht anders zu erklären als durch Rechthaberei oder geniale Verwirrung? Paulsen würfelt häufig mit logischen, niemals realisierten und niemals realisierbaren Möglichkeiten. Kam ihm diese so naheliegende niemals in den Sinn? Können die Inkongruenzen nicht darin liegen, dafs dem Beurteiler der Zusammenhang des Systems entgangen ist? Wie erscheint der von ihm als Rechthaber geschilderte Mann mifshandelt, wenn er wirklich nur unter der Folter von unverständigen Einwürfen eine unerschütterliche, wahrhafte Einsicht vertrat? Auch Kant hatte wie jedermann das Recht auf ein „salvo errore"; aber nichts konnte ihn verpflichten, Irrtümer zu bekennen, die er nicht begangen hatte. Die Disharmonien zwischen Leser und Schriftsteller müssen nicht notwendig am Buche liegen. Wenn es richtig wäre, dafs man in den Fragen der Kritik — wie Paulsen — nur meinen könne, so hat dies Buch so wenig wie seine Beurteilung einen Sinn. Das gilt für Zustimmung und Ablehnung. Konsequenterweise hat man dann auf die Fragen der spekulativen Metaphysik und ihre Erörterung Verzicht zu leisten.

Paulsen hat weder die Person noch die Lehre verstehen können; damit ist die tiefgehende Antipathie erklärt, die den Biographen und seinen Helden scheidet. Alle anerkennenden, lobspendenden Zensuren können darüber nicht täuschen. In der That: Wenn man die Kantische Lehre verwerfen müfste, so könnte ihr Urheber nur als ein rechthaberischer oder völlig verblendeter Mann charakterisiert werden. Paulsen kennt die Kantischen Werke, er hat einen Überblick über alles, was hier geschrieben steht. Aber mit allen Kantischen Worten hat man noch gar nichts, wofern man den mit ihnen verbundenen Begriff verfehlt. Die alte Klage der Metaphysiker, dafs man nicht Worte, sondern Gedanken kritisieren soll, muss doch endlich einmal berücksichtigt werden können.

Gegenüber der kritischen Aburteilung der Kantischen Arbeit giebt es nur zwei Fälle. Entweder sie ist im Rechte, oder sie offenbart die Mifsverständnisse des unberufenen Richters. Niemals kommt Paulsen der Gedanke, dafs sein Urteil nur in der eigenen

Persönlichkeit liegen möchte. Und doch ist das eben das Große an der Vernunftkritik, daſs sie nie der Versuchung nachgiebt, subjektive Eigentümlichkeiten des Verfassers zur Geltung zu bringen. Nirgends maſst sich die Kritik eine Autorität an; sie ringt mit Erschöpfung gewichtiger, unausweichlicher Gründe um Verständnis. Freilich liest und hört man gemeiniglich am liebsten, was man schon versteht. Hier aber hat man mit Mühe und Nachdenken zu lernen. Eine gegen uralte Vorurteile ankämpfende, völlig originale Gedankenarbeit verlangt, daſs man einmal die eigenen Associationen überwinde und mit dem Urheber vereint zuvor denke, ehe man richtet. Kants „herrischer“ „Apriori-Verstand“ mit seiner angeblichen Rechthaberei erscheint dem in einem ganz anderen Lichte, der vorurteilsfrei und ohne fremde Brille das eigene Erkenntnisvermögen in dem Buche wiederzuerkennen sich bemüht.

Bei Paulsen scheiden sich deutlich die Stellen, in denen er sich frei giebt, in denen er mit anderen Zeitgenossen sich einig zu wissen freut und die anderen, die auf unmittelbare Nähe Kantischen Textes schlieſsen lassen. Nirgends tritt dem Leser eine einheitliche Auffassung gegenüber. Weil sie bei ihm weder vorhanden ist noch sein kann, so verlegt er alle die Lücken des eigenen Verständnisses in das Buch hinein, das seiner meistenteils summarisch erteilten Zensur, nicht aber begründeter, detaillierter Kritik anheimgefallen ist. Er spricht von einer „gewissen Unentschiedenheit“ des Kantischen Denkens, hält selbst aber mit bestimmtem, eindeutigem Urteil zurück. Die Rückzugslinie, die durch Wendungen wie „im Ganzen“ „im Allgemeinen“ „im Grunde“ „beinahe“ frei bleibt, hat ihr Miſsliches. Gelegentlich werden wir darauf besonders aufmerksam machen. Paulsen wehrt Zitate aus Kant ab, aber aus seinem Buche zu zitieren kann man kaum empfehlen; man ist nie sicher, daſs er sich selber widerlegt. Kant denkt immer für seine Gegner mit, er ist unermüdlich, wo es gilt, die vor seinem Blick als Einwände auftauchenden Gedanken zu widerlegen. Das hat viele Wiederholungen gezeitigt, aber man kann sicher sein, daſs in der so lange vorbereiteten Arbeit weder Schwanken noch Unentschiedenheit sich findet. Man beklagt sich über ermüdende Wiederholungen, aber jede Stelle, an der die Warnung vor Miſsverständnissen einmal fehlt, giebt den Angriffspunkt für die geschäftige Kritik. Ein Buch, das nur im

Ganzen zu begreifen ist, wird meistens nur nach einzelnen Teilen, häufig auch nur nach wenigen aus dem Zusammenhange gerissenen Worten kritisiert. Das neuerdings bis zur Langeweile immer wieder behauptete „Schillern“ und „Schielen“ Kantischer Worte und Gedanken liegt nicht in der Kritik, sondern im unsicheren Blick des Lesers.

Wir wollen an dieser Stelle nur ein Beispiel dafür aus dem Buche Paulsens geben, wo man liest: Kant hat „eben behauptet, daſs der Raum nicht Begriff, sondern Anschauung ist, dabei hört er aber nicht einen Augenblick auf, von dem ‚Begriff‘ des Raumes zu reden“. Der Vorwurf, der ein unzweifelhaftes Miſsverständnis Kantischer Grundbegriffe bloſslegt, ist so alt als unberechtigt. Man verliert das Recht nicht, von einem Begriffe zu sprechen, wenn man klarstellen will, was in ihm zur Einheit verbunden, d. h. in ihm gedacht ist. Die vor mir stehende Lampe ist so wenig ein Begriff, als der Raum, den sie einnimmt; das wird niemand hindern, von dem Begriff der Lampe und von dem Begriff des Raumes zu sprechen, den sie einnimmt. Julius Cäsar war kein Begriff und doch haben wir einen Begriff von dieser Persönlichkeit. Was Kant zeigen wollte, ist ja nichts anderes, als die unzweifelhafte Thatsache: Die Geometrie ist keine Wissenschaft aus bloſsen Begriffen, sondern sie hat zu ihrem Gegenstande eine reine Anschauung, in der das mathematische Urteil von Begriff zu Begriff mit Notwendigkeit und Allgemeinheit, d. h. a priori fortschreiten kann. Der Raum, auf den sich mathematische Sätze beziehen, ist weder ein empirischer, noch ein Verstandesbegriff (eine synthetische Funktion); eben deshalb gehören mathematische Bestimmungen als solche nicht zur reinen Philosophie und nicht zur Logik, die allen besonderen Inhalt ausschlägt. Wir denken in den metaphysischen (reinen, von aller Empfindung isolierten) Begriffen Raum und Zeit formale Anschauungen, Arten der Rezeptivität, Bedingungen, die in der E r k e n n t n i s unseren Verstand jederzeit affizieren müssen. In diesem Gedanken, der eine E r k e n n t n i s lehre neben formaler Logik nötig macht, wurzelt Kants Kritik der reinen Vernunft. Sie stellt fest, daſs sich a priori einsehen läſst, welche Bestimmungen sich mit Rücksicht auf Raum und Zeit behaupten lassen. Eben jene a priorischen Bedingungen der Sinnlichkeit, in der alle Gegenstände uns gegeben werden können, machen verständlich, in welchen Begriffen Gegebenes allein

seine Verknüpfung zur Erfahrung finden kann. Nicht blofs im erkennenden Verstande, sondern auch in dem, was ihm anheimfällt, liegen a priorische Elemente. Wie der Mathematiker sich künstlich sein Gebiet von den Besonderheiten des empirischen Objekts frei macht, so hat auch der Erkenntniskritiker sich frei zu halten von dem, was die Erfahrung allein an die Hand geben kann. Achtet die Logik nur auf die Formen des Denkens, so hat der Kritiker auch das mögliche Objekt ins Auge zu fassen, d. h. er hat transscendental zu untersuchen ein Begriff, der ebenso bestimmt ist wie z. B. der des logischen oder mathematischen Verfahrens. Mit anderen Worten: Man hat bei jeder Theorie des Erkennens auch auf die Möglichkeit des allgemein beurteilten (in abstracto gedachten) Gegenstands Rücksicht zu nehmen. Von den Bedingungen darf man sich in der Erkenntnis nicht frei machen, unter denen Gegenstände allein gegeben und als bestimmte gedacht werden können. Diese Bedingungen sind enthalten in den Begriffen: Raum und Zeit. Ohne sie erdichten wir „Objekte", über deren Existenz und Eigenschaften wir nichts bestimmt behaupten können.

Der Verfasser hat weder die transscendentale Ästhetik, noch die Analytik und ebensowenig die Dialektik erfafst und kämpft mit Gedanken, die ihm fremd sind. Er tadelt und lobt nach freiem Ermessen, wobei überall eine persönliche Autorität sich Geltung zu verschaffen sucht. Wo aber ist die Wissenschaft, in deren Namen hier gesprochen wird? Es ist kein Zufall, dafs Paulsen die einst von Kant so scharf zurückgewiesene Garve-Federsche Rezension zu retten sucht, obwohl der so nahe beteiligte Garve von dem Elaborat selbst sich losgesagt hatte. Sie wird ja hier noch überboten. Was damals nicht zutreffend und zulässig war, ist es auch heute nicht. Paulsens Urteil ist entweder richtig und gerecht oder nicht. In der Form, im Stil ist der moderne Schriftsteller Kant überlegen — in der Sache nicht. Es steht aber dahin, ob die Philosophie dabei gewonnen hat, dafs man mehr auf die schriftstellerische Gewandtheit als auf den Inhalt und die Wahrheit zu sehen gewohnt ist. Da es eine einheitliche Philosophie heute thatsächlich nicht giebt, so wird man sich darüber nicht wundern. Ein völlig natürlicher Prozefs hatte sich vollzogen, da man mit der Vernunftkritik den Mafsstab und das Richtmafs ausschlug. Man hält es heute fast für naiv, für ein Zeichen der

Unreife, wo man strenge auf Kriterien der Wahrheit besteht. In gedankenloser Skepsis sieht man ein Zeichen philosophischer Urteilskraft. Aber naiv ist es doch nicht, wenn man angesichts des Auf- und Abwogens der Meinungen behauptet, dafs eine Kritik, wie sie auch heifse, sinnlos ist, so lange man nicht in fundamentalen Prinzipien einig ist oder wenigstens angeben kann, worauf man das Recht der Beurteilung selbst gründet.

Es ist eine Thatsache, dafs jeder Leser der Kritik an sich selbst verspürt, wie er sich dem Buche gegenüber verändert, das selbst doch immer dasselbe bleibt. Diese Erfahrung könnte man den Schülern ersparen, wofern wenigstens der Vortrag Kantischer Lehren ein einheitlicher wäre. Man kann mit Sicherheit von dem bunten Bilde der immer mehr anschwellenden Litteratur über Kant auf den Unterricht schliefsen, der den ersten Grund legt. Wenn man aber eine Reihe von Jahren die Kritik nur historisch aber getreu lehren wollte, so würde die Adoption Kantischer Lehre sich schon mit der vollkommenen Einsicht in das eigentliche Wollen des Philosophen einstellen. Tiefer wird man nicht in den Grund aller menschlichen Erkenntnis eindringen können, als es von Kant geschehen ist. Unter unsäglichen Bemühungen hat er das Fundament gesucht und damit jedes menschliche Wissen als auf sicherer Basis ruhend erwiesen. Die Thatsache des nur auf Grund von Prinzipien der Wahrheit feststellbaren Irrtums wiederlegt allgemeine Erkenntnisprincipien so wenig, als alle die Mängel, die mit der Natur des Einzelnen, des Individuums, immer verbunden sein werden. Mit Leichtigkeit sieht man ein, dafs jeder Fortschritt in der Erkenntnis, gleichviel wo sie sich abspielt, für die unverbrüchlichen allgemeinen Prinzipien Zeugnis ablegt; es kann nur die Aufgabe sein, sich Rechenschaft über das zu geben, was alltäglich in unserem Gebrauche wirksam ist. Zeigt sich, dafs hier Fortschritt, an anderer Stelle nur Kreisdrehung statthat, so ist das ein sicheres Zeichen dafür, dafs man an dieser Stelle auf die Bedingungen nicht acht gehabt hat, an die menschliches Wissen geknüpft ist. Man vertröste sich nur nicht mit einer „Annäherung“ an eine in den Wolken schwebende Wahrheit. So lange man nicht sagen kann, was man eigentlich will, führt dieser Trost nur in die Irre. Schlägt man aber mit den uralten, nur von den Irrtümern dogmatischer Philosophie hervorgerufenen skeptischen Argumenten jede Einsicht aus, so ist eine Anarchie, wie sie heute herrscht, die

natürliche Folge. Das Urteil hängt vom Einzelnen ab, philosophische Bemühung richtet die Mode. Die „Blumen der Beredsamkeit“ verdrängen die im Schweiſse ernster Arbeit gezeitigten Früchte. So wenig man aber eine Uhr nach dem bunten Zierat schätzt, der sie zu einem schönen Zimmergerät gemacht, ebensowenig hängt der Wert der philosophischen Werke von der schriftstellerischen Gewandtheit ab, mit der uns zweifelhafte Wahrheit durch geistreiche Aperçus schmackhaft gemacht werden soll. Nur der kritiklose Leser läſst sich auf diese Weise bestechen. Man sollte nur einmal alle polemischen Stellen in Kantischen Schriften mit Aufmerksamkeit lesen, es ist dabei manches beherzigenswerte Wort gefallen. Die gerechte Entrüstung des seines Fleiſses wie seiner Gewissenhaftigkeit sich bewuſsten Schriftstellers kommt bei ihm oft zu scharfem Ausdruck — und doch war Kant ein über die Maſsen friedliebender Mann. Es ist schlieſslich eine Charaktersache, wie man sich zu unverstandenen Problemen stellen soll. Man lobt und tadelt, wenn, wo und wie weit man in das Kantische Werk nicht einzudringen vermocht hat. Selbst gegen die Terminologie hat man sich aufgelehnt. Auf welche Errungenschaften der reinen Philosophie kann man sich aber heutzutage gegen Kant berufen? Er hat so oft auf die Notwendigkeit hingewiesen, die Probleme zu trennen, jeder Wissenschaft das Gebiet fest zu bestimmen — es ist der einzige Weg, sie von unnützem Ballast frei, vor allem aber den Schüler in bestimmten Bahnen zu erhalten. Schon unsere Lehrbücher der Logik werden immer dickleibiger, weil man vor lauter Einzelheiten das Allgemeine nicht mehr scharf ins Auge fassen kann.

Wir haben oben von der Unentschiedenheit des Paulsenschen Buches gesprochen. Das schlieſst gar nicht aus, daſs eine sehr entschiedene Selbsteinschätzung der eigenen Persönlichkeit uns beständig daran erinnert, daſs das Wort Bacos: „Von mir selbst schweige ich“ veraltet ist. Häufig werden Sätze mit Ich eröffnet und durch das Ich allein getragen. Es ist gar kein Wunder, daſs dieselbe Erscheinung uns in den Schriften der Jugend entgegentritt. Was aber hat in den von allen subjektiven, individuellen Hindernissen ängstlich befreiten Fragen der Vernunftkritik die Person des Schriftstellers zu bedeuten? Wer ist in ihren Fragen sich selbst so wichtig, daſs er seine bloſsen M e i n u n g e n empfehlen dürfte? Das Recht auf bestimmte, auf Einsicht dringende Gründe

ist um so weniger abzuweisen, nachdem die dialektische Natur der menschlichen Vernunft in gewissen Fragen festgestellt und ihr Grund mit Evidenz erkannt worden ist. Eine Metaphysik, die persönliche Ansichten vorträgt, kann auf jede Kritik verzichten. Sie behauptet ja im Grunde gar nichts, wo sie bloſs meint. Noch schlimmer steht es aber mit logischen und metaphysisch-kritischen Fragen, die man uns als Meinungen anbietet. Damit bestätigt man nur, daſs man zu einer Einsicht noch nicht gelangt ist. Von der Entwicklung des Einzelnen soll eben die Wissenschaft uns frei machen. Sind Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten in der Physik und jeder Art der Naturwissenschaft am Platze, so harren sie hier gesteigerter Grade der Bestätigung und stützen sich auf naturgemäſs unvollkommene Gründe. Dort aber sagt man nicht mehr, als daſs man mit dem eigenen Denken nicht fertig geworden ist.

Daſs auch im Gegenstande aller unserer Erkenntnis ursprünglich Gesetzmäſsiges gedacht wird, daſs der erkennende Verstand in jedem Objekt die eigenen Normen der Sinne vorfindet, das bringt Kants Lehre zum ersten Male in der Philosophie deutlich und evident zum Bewuſstsein. Die äuſseren Objekte stehen nicht mit dem Subjekt in notwendiger Verbindung lehrt Locke. Ihre Realität kann somit nicht eingesehen werden. Der dogmatische Idealismus eines Berkeley bekämpft die Lehren von materialen Objekten mit dem Hinweis auf jene Beziehungslosigkeit zwischen Äuſserem und Innerem, die klaffende Lücke in jeder vorkantischen Transscendentalphilosophie. Berkeley kennt nur Geister und beruft sich für ihre „Ideen" von Objekten auf die Allmacht Gottes. Kant entdeckt jene notwendige Verbindung, deren man sich leicht bewuſst werden kann. Die ausgedehnten Objekte schweben nicht vor einem puren Verstande; wir sind mit der Auſsenwelt durch sinnliche Bedingungen verbunden. Wir können uns vom Raume nicht lösen und auch die Zeit gehört zu den Bedingungen innerer und äuſserer Erfahrung. Spielt sich alle Erkenntnis im Gemüte ab, so haben wir in letzter Linie nur die Vorgänge im inneren Sinne, die dem spontan, aber nach Gesetzen urteilenden Verstande unterliegen. Die Zeit, die noch niemand auſser sich bemerken konnte, ist die Form des inneren Sinnes, wie der Raum die Form des äuſseren. Mit diesen fundamentalen Gedanken, denen die Menschheit in der Alltagserfahrung und in jeder wahren Erkenntnis blindlings, aber doch sicher gefolgt ist, hängt aufs

innigste das von Kant entdeckte Prinzip aller synthetischen Urteile a priori zusammen. Hume hat aufs bündigste gezeigt, dafs man mit dem Satze des Widerspruchs kein Causalurteil realer Natur rechtfertigen könne. Nun wohl, auch die mathematischen Gesetze des Raumes und der Zeit sind nicht formal logischer, analytischer Natur. Der Widerspruch tritt erst auf, wenn man den Begriff schon hat, aber kein Begriff kommt durch den Satz des Widerspruchs zu einem Inhalt — jener Satz kann also auch keinen Inhalt beurteilen und richten. Die formal logischen Gesetze setzen ihren Gegenstand immer schon voraus.

Man kann somit auch nach formal logischen, analytischen Gesetzen nicht zu Begriffen von Dingen an sich und zu einem Wissen von Objekten kommen, die unabhängig vom Subjekt nur gedacht sind. Ist das Prinzip der synthetischen Urteile nur mit Rücksicht auf den inneren Sinn und was ihn passieren kann erweisbar, so haben wir keine Prinzipien, die das Jenseits theoretisch erschliefsen. Zeigt sich, dafs jene allgemeinen Grundsätze aller menschlichen Vernunft sich nur im Diesseits (in Raum und Zeit) realisieren können, so sind jene metaphysischen Objekte — Dinge an und für sich — zwar nach der Form des Denkens richtig gedacht, aber sie spotten jeder Bestimmbarkeit, sie sind unerkennbar. Man kann nur erkennen, was im Raume und in der Zeit angetroffen werden kann, was mit Wahrnehmungen zusammenhängen und in einem Inbegriff der Erfahrung nach Gesetzen bestehen kann. Raum und Zeit enthalten schon formale Verhältnisse, die vom Verstande nach Begriffen bestimmbar sind. Ist also jede reine Erkenntnis nur mit Rücksicht auf Faktoren der Sinnlichkeit einzusehen, so giebt es für uns auch keine aufsersinnlichen Objekte. Die spekulative dogmatische Metaphysik, die über das Ansich von Dingen Aufschlufs geben wollte, ist damit gerichtet. Ihr Schicksal ist in jenen glänzenden Kapiteln der Kantischen Dialektik für alle Wissenschaft entschieden. Sie wird als dogmatische Weisheit keine Auferstehung feiern, wenn sie auch in unklaren Köpfen mit den Problemen des perpetuum mobile und der Zirkelquadratur weiteren Spuk treiben kann. Man kann sich das Verständnis der Kritik nicht mehr versperren, als indem man annimmt, Kant habe die Physik und Mathematik beweisen wollen. Seine Aufgabe liegt in der Feststellung von Erkenntnisprinzipien, die im Gebrauche, hier ein Wissen erschlossen, dort aber den Schein eines Wissens

vorgespiegelt haben. Diese von der reinen Vernunft an die Hand gegebenen Erkenntnisprinzipien sollen in der Kritik aus Begriffen entwickelt und mit Rücksicht auf eine unbezweifelbare Thatsache, die Erfahrung, zur Einsicht gebracht werden. Solche Prinzipien synthetischer Natur sind notwendig, wenn man nicht voraussetzt, dafs wir eine anschauende Vernunft, d. h. die Möglichkeit haben, die Gegenstände selbst hervorzubringen. Die Beweise Kants würden für die Physik und Mathematik selbst ganz gleichgiltig sein, wenn sie nicht vor dem Mifsbrauch der Prinzipien schützten. Sie thun die objektive Realität idealer Faktoren da dar, wo sie schon immer mit Erfolg verwandt worden sind; sie zeigen, dafs diese objektive Realität an Bedingungen geknüpft ist, von denen ein transscendentaler Gebrauch sie losgelöst hatte. Dieser Gebrauch erstreckt sich, wie ein Blick in vorkantische Systeme darthun kann, auf den Raum, die Zeit und auf die Kategorien allesamt. Dieser nichtige Gebrauch steht zur Kritik; Mathematik und Physik hätten für den eigenen Betrieb einer solchen Kritik nicht bedurft. Sie liefern vielmehr das Richtscheit, mit dem gemessen wird. „Das Gelingen im Gebrauche der Prinzipien a priori ist die durchgängige Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung; denn da schenkt man beinahe dem Dogmatiker seinen Beweis a priori“ sagt Kant. Es wird von ihm bündig gezeigt, dafs die Metaphysik die formalen, transscendentalen Erkenntnisfaktoren verkannt hat, als sie in ihnen die Gesetze des Ansichseienden zu gebrauchen wähnte. Andererseits ist aber das Unbegreifliche nicht das absolut Unmögliche.

Paulsen richtet über die Kantische Kritik. Sie verweigert sich ihm auf Schritt und Tritt — das hält ihn nicht zurück, selbst in solchen Fragen Kant des Irrtums zu zeihen, für die er selbst der kompetenteste Interpret gewesen ist. Kant hatte überdies ein Interesse daran, dafs man ihn verstand. Man darf also in den Punkten, in denen Kant das Wesentliche seiner Arbeit sieht, von ihm selbst eine zuverlässige Antwort erwarten. Das Problem, das sich der Autor stellt; den Plan, der ihm die Ausführung sichert und das Ziel, in dem sich die Arbeit vollenden soll, das alles sind Momente, für die man sich auf die Angaben des Schriftstellers selbst mufs verlassen können. Kant betont überall die Wichtigkeit jener drei Momente. Sie sind

1. der Unterschied analytischer und synthetischer Urteile,
2. die systematische Vollständigkeit,
3. die Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich, d. h. die kritische Grenzbestimmung.

Die erste Frage bezieht sich auf das von Hume gestellte Problem; sie bedeutet, dafs formale Logik durch Erkenntniskritik, d. h. durch transscendentale Logik[1]) ergänzt werden mufs. Jene enthält Prinzipien und Formen des Denkens, diese muss auch auf den Fortschritt im Erkennen Rücksicht nehmen. Der zweite Punkt bedeutet die Ablösung des Tastens und Tappens aller vorkantischen Versuche, durch die vollständige Wissenschaft. Die Kategorienlehre gab hierzu das Mittel in unbezweifelbarer Weise. Was den dritten Punkt angeht, so wird der lange gesuchte Horizont alles Wissens bestimmt. In allen drei Fragen erreicht Kant einen Abschlufs aller der Bemühungen, die ihm vorausgegangen sind. Wo nahm der moderne Schriftsteller den bewunderungswerten Mut her, auch in diesen Punkten den Philosophen zu meistern und ihn der Selbsttäuschung nicht allein, sondern auch der Irreleitung zu zeihen? Sollte man wirklich dem Verfasser der Kritik vorwerfen, dafs er selbst nicht wufste, was er gedacht, gewollt und bezweckt hat? Liegt die Verblendung bei ihm oder liegt sie bei dem Kritiker, der um jeden Preis seine Überlegenheit und sein Besserwissen an den Tag legen mufs? Weifs Kant viel, so weifs Paulsen mehr und alles besser, aber in gewissen das eigene Werk angehenden Fragen hat man den Philosophen selbst als den einzigen klas-

[1]) Die transscendentale Logik geht auf Erkenntnis von Gegenständen überhaupt, d. h. sie behält immer im Auge, dafs sich ihre Untersuchungen auf die Möglichkeit von Objekten beziehen. Der transscendentale Gebrauch des Verstandes, wie er in der Metaphysik vorliegt, wird dabei untersucht und es zeigt sich, dafs sie Objekte des reinen Verstandes (Dinge an sich selbst) zu bestimmen wähnte, während sie meist nur an diesen Objekten beschrieb, was man in Gedanken immer in der empirischen Erkenntnis a priori leistet. Der Verstand hat die zweifellose Fähigkeit, solche übersinnliche Dinge zu denken, aber es entgeht der Urteilskraft, dem Iudicium der Philosophen, was erst Kant bemerkt: Mit der Abstraktion von Raum und Zeit entschwindet die Möglichkeit des bestimmbaren Objekts. Unsere Verstandesbegriffe büfsen jeden Sinn ein. Sie können ihre objektive Realität nur nachweisen, wenn man Raum und Zeit als Bedingungen voraussetzt. Man kann das Jenseitige noch denken, aber man kann nichts von ihm bestimmt aussagen. Kant zieht die Grenze, und beweist haarscharf, dafs keine Erkenntnis vom Reiche unserer Wirklichkeit nach jener nur gedachten Welt eine Brücke schlägt.

sischen Zeugen zu respektieren. Kant ist es um Selbsterkenntnis zu thun; das ist die schwierigste. Wenn er hier einen Fortschritt bringt, so hat er ein Recht, von seinen Vorgängern zu behaupten, dafs sie sich selbst mifsverstanden haben. Die ganze Kritik ist ja nur geschrieben worden, um auf ein Mifsverständnis der eigenen Verstandes- und Vernunftleistungen hinzuweisen.[1] Kant sucht dabei immer den vernünftigen Kern blofszulegen und er biegt gerade, was krumm war. Heute ist man noch nicht einmal darüber einig, was Kant gewollt hat; sein Problem ist noch nicht von jedermann erfasst. Wie darf man angesichts dieser Thatsache, die für unser Mifsverständnis zeugt, annehmen, dafs Kant sich selber nicht verstand!

Kant lebte vor hundert Jahren, Paulsen ist ein Mann unserer Zeit; aber diese Zeit hat in den Fragen der Vernunftkritik vor aller Vergangenheit nur eins voraus: nämlich, dafs wir nach Immanuel Kant leben. Die Arbeit, die in der Kritik der reinen Vernunft vollbracht ist, konnte nur einmal geleistet werden; ihre Fragen aber sind unabhängig von allen anderen miteinander streitenden Ansichten. Sie knüpfen Jahrtausende überfliegend an Plato und Aristoteles an und tragen dennoch in der Kritik das Gepräge des Mannes, der mit seinem scharfen, feinen Abstraktionsvermögen die

---

[1]) Man zitiert zuweilen die auf Plato zielenden Worte der Kritik gegen Kant: „Ich merke nur an, dafs es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über einen Gegenstand äufsert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte.“ Nicht allein, dafs man dabei häufig die Proportion

X : Kant = Kant : Plato

zu prüfen vergifst, übersieht man auch, dafs Kant eben den Fehler, den er rügt, selbst vermieden hat. Auch sonst wendet man häufig zu Unrecht die Kantische Kritik früherer Irrtümer zugleich gegen die Kantische Arbeit an. Dafs es in der Philosophie und in reinen Vernunftdisziplinen überhaupt keinen klassischen Autor geben könne, gilt auch für die Mathematik. Kant macht das Recht der Kritik mit diesem Argument geltend. Was „gut Latein sei“, kann man aus dem Cicero lernen; in der Philosophie ist der Probierstein die „gemeinschaftliche Menschenvernunft“. Damit ist aber ganz und gar nicht behauptet, dafs ein Philosoph nicht bleibende Wahrheit lehren könne. Die allgemeine „metaphysische Zweifelslehre“ mit ihren „tieferen“ Problemen bestätigt allein durch ihr Dasein eine Kantische Voraussage. Geht man an der Kritik der reinen Vernunft vorbei, so bleibt nur zweierlei: Dogmatismus oder Skepsis.

vielfach verschlungenen Linien im Erkenntnisvermögen nachzeichnet. „Zum Kupferstechen mufs man die Radiernadel benutzen.“ Das Gemälde, das die Kritik der reinen Vernunft dem Blick bietet, ist ein abgeschlossenes; was ihr voraufgegangen ist, sind unvollkommene Versuche, Studien. Man war über ein Herumtappen nicht herausgekommen. Es zeigt nicht von überaus grofsem Verständnis, wenn man immer wieder „historisch-genetische“ Vergleiche Kantischer und der Gedanken der Vorgänger anstellt, um die Originalität des Philosophen in Zweifel zu ziehen. „Die Meisterschaft gilt oft als Egoismus“ sagt Goethe. So glaubt man, dafs Kant für seine Zwecke früher ausgesprochene Gedanken zugestutzt habe, während er thatsächlich nur Irriges richtig stellt, was so lange als Wahrheit gegolten hatte. Man sucht in den Büchern, die er benutzt hat, nach den Quellen. Man sollte ihnen im eigenen Erkenntnisvermögen nachspüren, da müssen sie sich finden. Es ist häufig so, als ob man die Originalität moderner Physik mit dem Hinweis in Zweifel ziehen wollte, dafs Donner und Blitz schon bei Homer vorkommen. Vernunftwahrheiten sind anonym; nicht weil Kant dies und das in seinen Büchern vorfand, sondern weil es aus denselben Quellen entsprungen war, mit denen er es zu thun hatte, findet eine notwendige Übereinstimmung in gewissen Punkten statt. Wie oft versichert uns der Philosoph, dafs die Metaphysik in der Erläuterung ihrer Begriffe eine nützliche Arbeit schon geleistet habe; aber das ist nicht das Wesentliche seines Problems. Welchen Gebrauch kann ich mit Recht von allen jenen Begriffen und Grundsätzen machen? Sind die Begriffe der Metaphysik für den transscendentalen Gebrauch, d. h. zur Bestimmung von Verstandesdingen legitimiert oder kann man die objektive Realität eines reinen Verstandes nur für die mögliche Erfahrung beweisen? Darüber hatte man sich vor Kant keine Rechenschaft gegeben und hier hat Hume einen Anfang gemacht. Er stellt das Problem, das Kant in allgemeinster und in der einzigen Weise löst, die möglich ist. Dabei mufsten frühere Gedanken notwendig erscheinen; sie sind ja das Thema der Kritik. Wenn man heute vielfach philosophische Probleme wie eine fremde Sache behandelt, so affektiert man eine Objektivität, die nur das Kennzeichen der Skepsis ist. Sie weist auf das Kaleidoskop der historischen Versuche hin und kann aus ihnen nicht klug werden.

Wir werden in kurzen Kapiteln den Nachweis führen, dafs Paulsens Buch die erste Bedingung für seine Aufgaben unerfüllt läfst. Darstellung, Entwicklung und Kritik Kantischer Lehren setzen ein unbedingtes Verständnis ihrer Grundgedanken voraus. In einheitlicher Weise der einen vollständigen Wirrwar bietenden Kritik Paulsens entgegenzutreten, ist nicht möglich.

Die Motive, die uns leiten, sind nur sachliche und liegen im Interesse der Erhaltung und Wertung eines ewigen Vermächtnisses, das Kant hinterlassen hat. Kant erwartete von dem Leser der Kritik die „Geduld und Unparteilichkeit eines Richters". Es ist auch heute nicht zu spät, diese Ansprüche zu erfüllen. Der Streit um Kant ist ein völlig nutzloser, wenn man ihn nicht aus dem unsicheren Halbdunkel in das helle Licht des Verständnisses überführen kann. Er wird vom Boden verschwinden, wenn man ganz anders zu arbeiten gewillt ist und seinen erfinderischen Neigungen ebenso wie seiner Lust an skeptischer Weitsicht im Gebiete der Metaphysik die Zügel anzulegen Ernst macht. Hätte man nicht Kants eigener Lehre die Grundgedanken wieder auszutreiben versucht, so wäre die heutige Philosophie weiter als sie ist. Die Kantische Philosophie hat sich im Beginn des 19. Jahrhunderts nicht weiter entwickelt, sondern sie ist durch ihre eigenen „Freunde" erstickt worden. Das historische Urteil ist nicht immer parteilos und gerecht. Es hängt in der Philosophie von ihrem eigenen Zustande ab. Man weifs nicht, worüber man mehr erstaunen mufs: Über den Mut, von Kant aufs schärfste gerichtete Fehler an seinen Namen anzuknüpfen oder über die historische Unbefangenheit, die von Weiterentwicklung Kantischer Gedanken spricht, wo diese einfach verleugnet werden. „Gott schütze mich vor meinen Freunden, vor meinen Feinden werde ich mich schon selber bewahren." Das hatte der Philosoph noch selbst in der Abwehr ausgesprochen. — Auch Paulsen zählt sich, wenn nicht zu den „unbedingten Anhängern", so doch zu den Freunden Kantischer Lehren: diese Freundschaft soll unsere Schrift näher beleuchten.

Die Voraussetzungen und Ziele der Kritik.

Schon auf den ersten Seiten des Paulsenschen Buchs verspüren wir, dafs der Verfasser sich „nicht zu den unbedingten Anhängern“ Kants zählen kann. Wenn man Philosophie und Wissenschaft voneinander scheiden mufs, dann entsprang allerdings die Vernunftkritik aus einem Irrtume und dann war sie eine völlig unnötige Bemühung. Sie will ja nicht blofs ein „anziehender und würdiger Gegenstand des Studiums“, sondern eine völlig neue „Wissenschaft“ sein. Von der Metaphysik vor allem behauptet Kant, dafs sie Wissenschaft in allen ihren Teilen oder dafs sie „überall gar nichts“ sei. Erhebt man diesen Anspruch gar nicht, so entfällt jede Verpflichtung, eigene und fremde Arbeit ernst zu nehmen. Kant kämpft nach zwei Fronten: dogmatischer und skeptischer Philosophie gilt seine Belehrung. Urteilt der dogmatische Philosoph aus blofsen Begriffen, aus p u r e m Verstande über „hyperbolische“ jenseitige Objekte, so tritt ihm der philosophische Skeptiker mit der „scientifischen“ Behauptung entgegen, dafs menschliche Kräfte hierzu nicht ausreichen. Er weist auf die Widersprüche der streitenden Systeme hin, die für ihn unlösbar bleiben; er „zensiert“ den Dogmatismus richtig, kann aber weder dem eigenen Gemüt, noch anderen Klarheit über die Grenzen des Wissens und den menschlichen Horizont verschaffen. Eine E i n s i c h t in die dem Menschen gesteckten G r e n z e n ist das Ziel und die Frucht kritischer Philosophie. — Was hat man nun bei Paulsen zu bekämpfen? Er ist kein dogmatischer Philosoph und weist die Skepsis weit von sich. Wir hören ihn betonen, dafs Kant kein „skeptischer Agnostiker“ gewesen sei und er macht einer „idealistischen Metaphysik, die sich in jüngster Zeit wieder ans Licht zu wagen begonnen hat“, dadurch Mut, dafs er auf die „geneigte

Patronage“ des kritischen Philosophen verweist. Was versteht Paulsen unter einer solchen Metaphysik, was weiſs er selbst von jenseitigen Dingen? Kant wollte namentlich jüngere Leute vor „düsteren Grübeleien“ bewahren und wies sie auf vernünftigere Aufgaben hin. Er hoffte, daſs die Fragen der Metaphysik vor Abschluſs seines Jahrhunderts zur Ruhe kommen möchten, und er bildete sich ein, die Nichtigkeit der theoretischen Probleme einer rationalen d. h. nur nach reinen Verstandesbegriffen (ohne sinnliche Einschränkungen) urteilenden Psychologie, Kosmologie und Theologie in einem „Aktenstücke“ nachgewiesen und für alle Zeit in dem Archive der menschlichen Vernunft niedergelegt zu haben. Was bedeutet also jene Patronage und was kann Paulsen allen denen verheiſsen, die sich auf seinen Rat in das Gebiet der idealistischen Spekulation wagen? Wissenschaft soll es nicht sein, ein Mittleres zwischen „Wissenschaft und Religion“ giebt uns noch keinen bestimmten Begriff von den Künsten, die hier empfohlen werden. „Plane machen ist mehrmalen eine üppige, prahlerische Geistesbeschäftigung, dadurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie giebt, indem man fordert, was man doch nicht besser machen kann, und vorschlägt, wovon man selbst nicht weiſs, wo es zu finden ist...“ Was kann man angesichts „des Medusenhaupts“ der Kritik der reinen Vernunft anderen versprechen, wenn man in der Metaphysik die Wege Kants nicht wandeln kann? Giebt man aber die Erlangung apodiktischer Gewiſsheit von vornherein nicht zu, so ermuntert man zu fruchtloser Bemühung. Keiner von den grossen dogmatischen Philosophen vor Kant hätte auch nur die Feder gerührt, wenn er schon a priori hätte einsehen müssen, daſs das ersehnte Ziel einer Fata morgana gliche. Wer hier konsequent ist, verfällt mit Recht der Skepsis, die man freilich in praxi immer zu verleugnen hat.

Paulsen erkennt Kantische Resultate an, schlägt aber durchweg seine Begründungen aus. Leider sind sie aber das wichtigste an der ganzen Untersuchung. Kantische Resultate sind Thatsachen, aber Thatsachen sind darum noch nicht eingesehen. Die Gründe sind es, die eine Einsicht herstellen wollen und nur in der kritischen Beurteilung seiner Probleme liegt die Kantische Bedeutung. Kant läſst ja in den dogmatischen metaphysischen Problemen überall die Sache auf sich beruhen und richtet seine Kritik nur gegen die Beurteilung. Man kann ein sehr tüchtiger Naturforscher, ein

guter, gerechter und gläubiger Mensch sein, ohne dafs man sich die Ruhe des Gemütes von den tiefen Untersuchungen des Philosophen trüben lassen müfste. Indessen lag ihm an dem Schicksal der Philosophie, im besonderen der Metaphysik, und es wäre kein günstiges Zeugnis für die Menschheit, wenn sie in den trüben Fluten des 19 Jahrhunderts untergegangen wäre. Was Kant an Resultaten giebt, das wollten alle Philosophen vor ihm auch erreichen. Man hat inzwischen philosophiert und die Litteratur mächtig anschwellen lassen. Man hat viel und flüchtig gelesen, mehr noch geschrieben, aber selten ernstlich nachgedacht. Wo sind die Früchte, die man dem neuen Jahrhundert überläfst?

Indessen hören wir, warum Paulsen Kantische Wege nicht wandeln kann und warum er sie nicht für gangbar hält. „Ich rechne dahin nicht blofs den äufseren Schematismus, sondern auch die innere Form des Systems, die an der Mathematik orientierte, a prioristisch-dogmatische Denkweise, wie sie seine Erkenntnistheorie und Moralphilosophie beherrscht. Sie gehört mit ihren Voraussetzungen dem 18. Jahrhundert an; das 19. Jahrhundert hat sie überall verlassen und die historisch-genetische an ihre Stelle gesetzt.“ Das ist etwa so, als ob jemand sagte: Die Jurisprudenz hat überall die Gesetzeskunde aufgegeben, sie beschäftigt sich nur noch mit der Rechtsprechung. Indessen wir stehen vor der Frage der Kantischen Voraussetzungen und wir finden hier zunächst einen Irrtum, vor dem auch die historisch-genetische Methode zu bewahren vermöchte. Jene Voraussetzungen Immanuel Kants sind so alt wie die denkende, erkennende und handelnde Menschheit, sie gehören keinem Jahrhundert an und werden hoffentlich von keinem aufgegeben werden. Kant setzt eine menschliche Vernunft und die Thatsache der Erfahrung, einer Verständigung der Menschen über Gedanken und Objekte voraus? Ist das heute nicht mehr zulässig? Es kann füglich nicht verlangt werden, dafs man eine Reihe von Schlagworten in ihr nichts auflöst; indessen wollen wir uns die Mühe nicht verdriefsen lassen, wenigstens der „an der Mathematik orientierten Denkweise“ einige Worte zu widmen. Dafs man damit einen völlig bestimmten Begriff nicht verbinden kann, ist nicht unsere Schuld. An der „Mathematik orientiert“ war in gewissem Sinne die vorkantische dogmatisch-rationalistische Philosophie. Sie hat, von der Mathematik und ihrem glänzenden Beispiel verführt, in derselben Weise wie diese metaphysische Probleme behandelt

und mit Axiomen und Definitionen aus reiner Vernunft zu demonstrieren sich vermessen. Kant befreit sie von dem Wahne, in dem sie sofern befangen war. Die mathematischen Sätze gelten nicht nach blofsen Begriffen, sondern sie haben einen anschaulichen Inhalt und bedeuten „mögliche Erfahrung“. In den mathematischen Begriffen ist nicht blofs der Verstand enthalten, sondern es ist in ihnen auch ein rein sinnlicher Inhalt. Die logische Reflexion, die nur auf den Verstand Rücksicht nimmt, hat hier zu einer Täuschung geführt. Jene Begriffe haben ihre Realität in dieser Welt und nicht in einer intelligiblen, in der das Einmaleins und die Kongruenzsätze ihren Sinn einbüfsen. Ein schöpferischer Verstand hätte nicht nötig seine Anschauungen erst zu bestimmen, er würde mit dem Verstande selbst anschauen. Man lasse diesen problematischen Gedanken auf sich beruhen; Kant befreit die Philosophie von einer uralten Täuschung, aber er hätte blind sein müssen, wofern er in dem verschiedenen Vernunftgebrauch der Mathematik und Metaphysik die gemeinsame Wurzel hätte verkennen wollen. Besteht Mathematik zu recht, so hat die reine Philosophie zwar eine völlig andere Aufgabe, aber dieselbe Legitimation. Kant, der überall auf Abgrenzung der Gebiete dringt, sieht die Unterschiede zum ersten Male in unbedingter Deutlichkeit. Er würde sich aber gegen ein natürliches, beständig geübtes Verfahren der Vernunft vergangen haben, wenn er auf jene „aprioristische Denkweise“ hätte Verzicht leisten wollen. Es ist übrigens kein Zufall, dafs gerade im 19. Jahrhundert die Arbeit der grofsen Mathematiker immer zugleich eine philosophische gewesen ist. Paulsens Behauptung, in der der Wunsch der Vater des Gedankens ist, trifft also gar nicht zu. Niemals hat man sich so intensiv mit den Grundbegriffen der Mathematik befafst, als in unserer Zeit. Diese durchaus philosophische Arbeit ist noch nicht abgeschlossen; man darf behaupten, dafs Mifsverständnisse Kantischer Gedanken sie vielfach gehindert haben. Der Mathematiker hat gleichwohl der Philosophie in wichtigen Problemen den Rang abgelaufen; eine intensivere Kenntnis des Königsberger Philosophen hätte ihm auch die Enttäuschungen erspart, die sich an die Metamathematik knüpfen, die Kant als einen jugendlichen Gedanken in seiner eigenen Entwickelung überwunden hatte. — Was bedeutet aber jene „aprioristische Denkweise“ für die reine Philosophie? Nicht mehr und nicht weniger als ihre Existenz selbst. Man kann nicht anders allgemeine und notwen-

dige Prinzipien zur Einsicht bringen, als indem man jeden empirischen besonderen Inhalt abblendet. Damit befreit man seine Untersuchungen von den in beständiger Entwicklung fortschreitenden Auffassungen der Empirie. Die Metaphysik ist ebensowohl eines beharrlichen Zustands fähig, wie die Logik. Schon der Satz, daſs alle Anschauungen extensive Gröſsen sind, ist eine Behauptung rein philosophischer Natur. Sie kann nicht von den einzelnen Gegenständen abhängen, die uns vorgekommen sind, weil ihr nach unserer Einsicht alle möglichen Objekte unterstehen. Wer den Satz in G e d a n k e n aufgeben wollte, würde in G e d a n k e n die Möglichkeit einer gesetzmäſsigen Erfahrung aufheben. Er würde sich auf den Satz des Widerspruchs berufen können; denn ein Widerspruch ist in jenen Gedanken so lange nicht, als man über den Begriff der äuſseren Erfahrung sich nicht Rechenschaft gegeben hat. Dann wird man aber einsehen, daſs jener Satz eine transscendentale Thatsache bedeutet, die man völlig a priori d. h. unabhängig von jeder einzelnen Erfahrung, wenn auch nur mit Rücksicht auf Erfahrung überhaupt einzusehen vermag.

Nun könnte man wirklich zu erfahren sehr gespannt sein, was die historisch-genetische Methode über diesen so einfachen, über jeden Zweifel vernünftiger Menschen erhabenen Gedanken herauszubringen vermöchte. Die geschichtliche Entwickelung kann uns Aufschlüsse darüber geben, was man jeweils z. B. vom Begriffe des Raums gehalten und wie weit man seine besonderen Gesetze in der Mathematik jeweils gesucht und erkannt hat; man kann uns historisch-genetisch beschreiben, wie das Kind im Raume sich orientieren lernt, aber der Forscher selbst muſs dabei immer schon über den Raum orientiert sein. Er setzt ihn immer schon voraus. Man kann nicht historisch-genetisch den ersten Erkenntnisprinzipien nachspüren, schon weil man sich ihrer selbst immer bedient. Die Erkenntnislehre war vor Kant soweit in Versuchen gediehen, daſs man einsehen muſste: Erstens: man kann sie nicht empirisch betreiben. Zweitens: Sie ist nicht mit der formalen Logik geleistet. Man hat alle Versuche, die transscendentale Kritik mit empirisch-psychologischen oder gar physiologischen Betrachtungen zu vermengen, nicht bloſs als verfehlt, sondern als widersinnig zurückzuweisen. Sie hat denselben Anspruch auf vollständig abstrakte Reinheit ihrer Untersuchungen, d. h. auf jene aprioristische Denkweise, den die Logik mit Recht in Anspruch nimmt. Kant hatte bemerkt, daſs

sich kein geometrisches Axiom aus der Erfahrung und daſs sich keines aus bloſsen Begriffen ableiten lasse. Aber er hatte auch erkannt, daſs sich in allen von aller Erfahrung entblöſsten Sätzen eine Beziehung auf sie selbst bemerken lasse. Diese Beziehung läſst sich als eine notwendige einsehen und man würde sie nicht einmal zu erörtern haben, wenn man sie jederzeit bemerkt hätte. Ist der Mensch mit einem Vermögen begabt, das man Vernunft nennt, so hat man auch ein Recht, sie isoliert als ein Vermögen der Erkenntnis zu beschreiben. Dazu giebt überdies die Thatsache des Irrtums einen notwendigen Anlaſs; seine Quellen müssen sich aufdecken lassen, eben wenn man der wahrhaftigen Einsicht näher kommen will. Die Geschichte der menschlichen Erkenntnis und ihre Kritik sind völlig verschiedene Aufgaben. „Die Wahrheit gehört dem Menschen, der Irrtum der Zeit an.“ Jene Voraussetzung einer zum Erkennen bestimmten Vernunft ist jeder Erkenntnislehre gemein, wie sie auch stillschweigend in jedem Gebrauch anerkannt wird. Die alltäglichste Unterhaltung würde jeden Sinn einbüſsen, wenn man sie aufgiebt. Schon in der Naturgeschichte des Himmels findet sich ein Gedanke, dem Kant hier nachgegangen ist: „Auch in den unsinnigsten Meinungen, welche sich bei den Menschen haben Beifall erwerben können, wird man jederzeit etwas Wahres bemerken.“ Wenn der Mensch mit Vernunft ausgestattet ist, so wird man fragen müssen, wo sie denn ihren Zweck erfüllt und wo das nicht der Fall ist. Die Beziehung aller reinen Begriffe zur Erfahrung selbst, ist auf der Hand liegend; aber sie aus der Erfahrung selbst abzuleiten, ist unmöglich. Was lag nun näher als die Einsicht: Wir haben nur Kenntnis von Objekten, die in der Erfahrung gegeben werden können; der Empirist erkennt nur Erfahrung an, der Rationalist nur reine Erkenntnis. Wie wenn in beiden Auffassungen etwas Wahres wenigstens enthalten wäre? Ist es ausdenkbar, daſs wir reine Begriffe haben könnten, die nicht in irgend welcher Beziehung zur Erfahrung oder zu ihren Begriffen stünden? Haben wir einen schöpferischen Verstand oder sind wir mit unseren Gedanken nicht auf Objekte angewiesen, die uns nur auf sinnliche Weise gegeben werden können? Was sollte uns auf solche Begriffe führen? Wie es kein Phantasiegebilde giebt, das nicht auf reale, der Erfahrung selbst entstammende Elemente zurückwiese, so giebt es keine reinen Begriffe, die nicht zur möglichen Erfahrung in Beziehung treten müſsten.

Man mache sich diesen Gedanken klar. Die Erfahrung erzeugt sich nicht selbst, aber wir haben nur empirische Objekte. Die Vernunft ist nicht an sich irreführend und kann es nicht sein, die ganze Aufgabe der Selbstprüfung kann nur darauf hinauslaufen, elementare Leistungen der Vernunft festzustellen und sie mit Rücksicht auf einen angemessenen Gebrauch zur Einsicht zu bringen. Mehr will auch Kant nicht.

Das konnte die formale Logik nicht leisten. Man kann aus ihrem Satze des Widerspruchs keine Sätze ableiten. Wenn dieser Satz nur sagt, daſs einem Dinge nicht ein Prädikat zukomme, das ihm widerspricht, so läſst sich aus diesem Satze nichts herausholen, was einem Begriffe a priori auſser seinem schon feststehenden Inhalte zuzusprechen ist. „Der Satz des Widerspruchs treibt keine Materie zurück", er bestimmt nicht die Gröſse einer geraden Linie, er zieht keine Summe, mit anderen Worten, man kann aus ihm kein Prädikat ableiten, obwohl er das Gesetz enthält, nach dem wir einem Subjekte Prädikate im analytischen Urteil erteilen können. Giebt es nun solche Sätze, in denen dem Begriffe a priori ein Prädikat beigelegt wird, das nicht selbst schon in dem Begriffe gedacht ist? Dieser einfach zu bejahende Gedanke ist tausendmal miſsverstanden worden, obwohl Kant eindringlich gewarnt hat: Laſst Euch nicht dadurch täuschen, daſs die Notwendigkeit der Begriffsverknüpfung schon an Eurem Begriffe haftet! Seht nur einmal auf den Ursprung, und abstrahiert von dem, was Euch schon geläufig ist! Ihr denkt im Begriffe des Geraden ursprünglich keine Gröſse, sondern thut selbst erst den einen Begriff zum anderen hinzu. Man prüfe sich nur, ob man im diskursiven gesprächsweisen Denken immer schon eine Gröſsenbestimmung auszusagen beabsichtigt hat, wenn man eine Linie gerade nennt.

Historisch-genetisch läſst sich nun so wenig als formal-logisch nachweisen, wie sich jene Synthesis der beiden Begriffe legitimiert. Man beobachte und forsche soviel man will; man wird ermitteln, wann der Satz zuerst ausgesprochen, wann er niedergeschrieben worden ist Der Kritiker fragt nicht danach. Er will das Prinzip feststellen, auf dem jene Synthesis beruht und den Bereich seiner Giltigkeit, d. h. seiner objektive Realität ermitteln. Die Evidenz des Satzes von der Geraden ist trotz des modernen Zweifels über alle Kritik erhaben. Nähere Bestimmungsgründe der Wahrheit, als jenes Axiom sie bietet, hat der Mensch nicht. Wenn an jener Evidenz zu

zweifeln wäre, so könnte man keine Kritik der reinen Vernunft schreiben. Für sie mufs die Apriorität feststehen, wenn sie nach dem letzten Prinzip fragt, auf dem eben diese Apriorität beruht. Diese Frage selbst wäre ganz unnötig, wenn nicht die Metaphysik wie sie dogmatisch dichtet auch dogmatisch kritisierte. Die Zweifel an der Mathematik sind nicht mathematischer, sondern metaphysischer Natur. Sind sie doch ohne eine bestimmte Vorstellung vom Raume nicht möglich. Und weiter: Wie ist man dazu gekommen, Axiome wie jenes in der Mathematik aufzustellen? Wiederum haben wir es mit Vernunft zu thun, die lediglich als ein Prinzip der Ökonomie gebietet, nicht planlos, sondern systematisch zu verfahren. Wann die Mathematik so ihren Anfang als Wissenschaft nehmen konnte, ist eine historische Frage; dafs es geschehen ist und geschehen konnte, schreibt sich vielleicht dem glücklichen Einfall eines Mannes und dennoch der reinen Vernunft zu, die als Thatsache des Bewufstseins kein vager Begriff bleibt, wenn man ihre Leistungen anzugeben vermag. Indessen was wissen wir über den Ursprung jenes Satzes? Der Wahrnehmung entstammt er nicht, obwohl ihn jede Wahrnehmung bestätigen kann. Im reinen Verstande ist er auch nicht zu ermitteln; der Verstand vollzieht die Synthesis, aber wie man aus dem einen Begriff heraus und zum anderen geht, können die Begriffe an sich nicht verständlich machen. Hier tritt zum ersten male in der Philosophie die ebenso einfache, als klare und wahre Kantische Lehre auf: Die gesetzmäfsige, reine Form der Anschauung ist der Grund jenes synthetischen Urteils a priori. Der Verstand urteilt spontan, d. h. er ist thätig und diese Thätigkeit ist als synthetische bedingt durch die Form aller äufseren Anschauung. Die synthetischen Urteile a priori der Mathematik können sich legitimieren; sie wurzeln in formalen Anschauungen, die damit als Erkenntnisprinzipien der Sinnlichkeit in ihrer wahren Natur erkannt werden. Die Axiome stammen nicht aus einem puren Verstande; sie zu verstehen mufs man sich zum Bewufstsein bringen, dafs dem synthetischen Verstande eine reine Sinnlichkeit gegenübersteht, in der das mathematische Urteil einen Stoff findet. Sollte es nur gar so schwer sein, die Philosophen über den Zweck dieser Feststellung aufzuerklären? Wie hier die Lehre vom synthetischen Urteil a priori ein Gleichgewicht herstellt, das durch Jahrtausende in den Auffassungen der Metaphysiker gestört war, liegt doch so klar am Tage. Kann denn nur dem

Empiriker entgehen, dafs eben damit auch die Erfahrung selbst a priori zur Einsicht gebracht wird? Wie leicht sagt man heute: Apriorische Erkenntnis giebt es nicht, ohne auch nur zu ahnen, dafs man damit den eigenen Verstand verleugnet.

Keine historisch-genetische Untersuchung vermöchte dies Kantische Resultat der Spekulation, der in abstracto forschenden Vernunft herauszubringen, keine kann es umstofsen. Es wird schlichtweg hier eine Thatsache festgestellt, der sich alle anderen Erkenntnisprinzipien als ebensoviel durch notwendige Synthesis legitimierte Sätze von objektiver Realität anschliefsen. Man kann die Prinzipien der Synthesis im Urteil mit einem Schlage alle unter einen Begriff bringen: Sie sind samt und sonders Prinzipien möglicher Erfahrung, d. h. möglicher empirischer Erkenntnis, der Raum und Zeit notwendig zu Grunde liegen. Sie sind nicht anders möglich, als unter der „Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjekts untergelegten Anschauung". Was sich so nicht ausweisen kann, hat andere Legitimation vorzuzeigen: Zur Bestimmung von Objekten aber müssen diese ausreichen und man kann sie einsehen, wenn man nur die Natur von Raum und Zeit begriffen hat.

Es ist ein sonderbares Argument, mit dem Paulsen den Königsberger widerlegt. Das 19. Jahrhundert habe die Voraussetzungen des 18. überall verlassen! Kommt hier nur in Frage, was geschehen sollte, nicht was geschehen ist, so ist doch eine solche Äufserung gar nicht zu verstehen. Wie kann man die Voraussetzungen einer reinen Vernunft, den Begriff des Apriori aufgeben? Was hat man an die Stelle des Apriori zu setzen? Das Wahrscheinliche? Dann giebt es keinerlei Einsicht aus zwingender Vernunft? Ist man aber nicht zu Kant selbst zurückgekehrt? Was sucht man bei ihm? Es ist eine historische Thatsache, dafs man sich dogmatisch über jenseitige Objekte gestritten hat. Ist es nun wirklich unumgänglich, dafs man diesen Streit fortsetzt oder kann man seine Sinnlosigkeit nicht endlich einmal einsehen? Was hat man aber in den Fragen der Metaphysik historisch-genetisch ausgemacht? — Man hat die von Kant empfohlene Arbeit vielfach nicht geleistet. Das ist richtig. Von dem Zwang logischer und transscendentaler Kriterien hat sich eine den Anblick vollkommener Anarchie bietende Kritik frei gemacht. Unverständige Skepsis mufs alle Möglichkeiten des Andersdenken-Könnens zugestehen und so ist es begreiflich, dafs jedes „Ich" seinen eigenen Mafsstab für sich beansprucht.

Die Höhe philosophischer Abstraktion, die einen Gegenstand nach seiner charakteristischen Eigenart isoliert, kann man nicht mehr aufrecht erhalten. Man jagt Phantomen nach, die längst als solche erkannt sind. Schon im Altertume hat man eingesehen, dafs man notwendig auf letzte Prinzipien geführt wird. Diese letzten Grundthatsachen lassen sich nicht empirisch beweisen. Wer das versucht, dreht sich in einem Kreise. Die empirische Forschung mufs schon Prinzipien synthetischer Natur anwenden können, ehe sie einen Schritt unternimmt. Man hat also bei notwendigen und allgemeinen, auf andere nicht reduzierbaren Sätzen halt zu machen. An ihrer Feststellung ist alles gelegen und es fragt sich nur, wie das in systematischer Vollkommenheit unter Ausscheidung metaphysischer Subreptionen geschehen und wie man sich davon überzeugen könne, wiefern jenen letzten Sätzen objektive Realität zuzusprechen ist. Achtet man nicht auf den nach der Metaphysik mit ihren synthetischen Prinzipien gerichteten Blick des Philosophen, so bemerkt man auch die einschränkende Natur seiner Beweise nicht und kommt zu Zweifeln, mit denen man selbst keinen Sinn mehr verbinden kann. Die überlegene Skepsis unserer Tage „empfiehlt", sich nach jenen Sätzen zu richten. Als ob sie die Macht hätte, einmal das Gegenteil anzuempfehlen! Eine Kritik der reinen Vernunft war notwendig — aber zunächst nicht für den zweifellos erfolgreichen Gebrauch, sondern zur Prüfung jener Versuche, die in beständigem Widerspruch miteinander in einem erträumten Gebiete sich bewegten. Die metaphysischen Schaumblasen zergingen, wie sie aufgestiegen waren. „Metaphysik", sagt Kant, „schwamm oben auf, wie Schaum, doch so, dafs, so wie der, den man geschöpft hatte zerging, sich sogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer Einige begierig aufsammelten, wobei Andere, anstatt in der Tiefe die Ursache dieser Erscheinung zu suchen, sich damit weise dünkten, dafs sie die vergebliche Mühe der Ersteren belachten." Für die Metaphysik war es nötig, den Ursachen ihres Schicksals nachzuforschen. Das ging nur auf eine Weise und wird niemals anders gehen als auf jenem von Kant eingeschlagenen Wege. Will eine Metaphysik a priori Behauptungen erweisen, so kann man über sie nur dadurch entscheiden, dafs man die Fähigkeiten des Menschen prüft, a priori Aussagen zu machen. Verzichtet die Metaphysik aber aus freien Stücken auf den wissenschaftlichen Charakter, so bedarf man einer solchen Prüfung gar nicht.

Was setzt Kant in der Kritik der reinen Vernunft voraus? Was will er in diesem Buche beweisen, was ist sein Ziel? Die gesetzmäſsige Erfahrung ist eine Thatsache, die jedermann anerkennt. Zu dieser Anerkennung gehört wahrlich nicht mehr als ein ganz klein wenig gesunder Menschenverstand, den kein Philosoph verleugnen darf. Mit Feststellung der Thatsache ist sie selbst freilich noch nicht eingesehen. Diese Einsicht hat der Handelnde im allgemeinen nicht nötig. Verleugnet er sie in praxi, so verfällt er dem Psychater. Erfahrungsurteile als solche sind auch immer völlig legitimiert; man kann immer bei ihnen ad oculos demonstrieren. Sie haben ihren eigenen „Probierstein" der Wahrheit. Für sie war eine Kritik nicht unmittelbar nötig. Im alltäglichen Leben, wie auch in der Physik funktioniert der Verstand ohne Behelligung der Skepsis, die mit der Metaphysik zugleich geboren ward. Man vergegenwärtige sich auch, daſs Kant immer das Wesentliche seiner Begriffe im Auge hat. Wo er ein Urteil auf Rechnung der Erfahrung setzt, sieht er von dem anderen Faktor ab, der seinen Ursprung im Verstande hat. Er predigt so oft, daſs man das für den besonderen Gegenstand Unwesentliche ausscheiden müsse. Sonst werden ja alle Betrachtungen uferlos. Sein Begriff des Apriori ist für alle Zeit unentbehrlich und mit diesem Begriffe werden wir eine zweite Thatsache anzuerkennen haben. Wo man auch etwas als schlechthin allgemein und notwendig anerkennen und einsehen muſs, da kann man sicher sein, daſs man es nicht mit Erkenntnissen zu thun hat, die der Erfahrung als solcher entstammen, d. h. die von dem Gegenstande abhängen, der sich uns zufällig bietet. Sie sollen ja für alle möglichen gelten. Es ist ferner als Thatsache anzuerkennen, daſs der Mensch einen subjektiven, unausrottbaren Drang hat, über jenseitige, nicht wahrnehmbare Dinge zu grübeln. Metaphysische Systeme und Ideen sind Fakta. Woher stammen sie? Wie kann man diese Erscheinung selbst verstehen? Die Metaphysik begnügte sich nicht mit Meinungen, sondern sie wollte zwingend beweisen. Das kann wie jedermann zugeben muſs, nicht empirisch geschehen, denn von ihren Objekten ist in der Erfahrung nichts gegeben. Die Metaphysik als ein Wissen von übersinnlichen Dingen steht und fällt mit der Einsicht in das Wesen der Begriffe, deren sie sich in ihren Schlüssen auf Jenseitiges bedient. Dogmatischer Trotz versteift sich auf ihren Zwang, der Skeptiker spottet der immer fruchtlosen Be-

mühungen. Die Metaphysik hatte immer zu erwägen nötig, was sie in ihren reinen Begriffen denke. Über die Bedeutung von Begriffen wie Gröfse, Substanz, Möglichkeit hatte man sich wenigstens sofern Rechenschaft gegeben, als man klarstellte, was man in ihnen dachte. Aber man wollte doch diese Begriffe durch einen Inhalt bestimmen. Nur ein Beispiel. Im Begriff der Monade als eines Elements aller Wirklichkeit kam zum Ausdruck, dafs sie eine einfache Substanz sei und dafs sie Vorstellungen habe. Das sind synthetische Urteile. Wir denken im Begriffe eines für sich seienden Dinges zunächst noch gar nichts über seine Natur, es sei denn Negatives. Wie kommen wir also dazu, ihm Existenz, eine einfache, substantielle Natur und Vorstellungen beizulegen? Kant fragt ob solcher synthetischen Urteile a priori ganz allgemein: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Man wirft eine solche Frage nur dann auf, wenn es solche Urteile wirklich giebt und wenn sie von unbezweifelbarer objektiver Realität erscheinen. Für die zweifelhaften würde man fragen, ob sie überhaupt möglich sind. Indessen erledigt sich diese letzte Frage mit der ersten zugleich. Die ganze Aufgabe der Kritik besteht nun darin, dafs sie mit den positiven Resultaten der Untersuchung die Ansprüche der Metaphysik auf ein Wissen von jenseitigen Objekten mifst. Die Kritik zeigt, dafs die Bedingung, an die jene synthetischen Urteile a priori gebunden sind, bei den dogmatischen Sätzen der Metaphysiker unerfüllt ist. Sie geht aber noch weiter, indem sie die Fehler der Metaphysiker in ihren Schlüssen selbst aufs Bündigste nachweist. Wofern man übrigens die Lehre von den synthetischen Urteilen a priori verstanden hat, so sieht man zugleich ein, wie der Streit der Metaphysiker selbst möglich war. Der Satz des Widerspruchs tritt keiner Dichtung zu nahe, so dafs ohne Kritik jede Erschleichung der Synthesis ihren Zauber geltend machen kann.

Wir haben also als thatsächliche Voraussetzungen der Kritik, abgesehen von dem Faktum der mifslungenen metaphysischen Versuche, anzusehen

1. die Thatsache der Erfahrung,
2. die Thatsache synthetischer Urteile a priori.

Diese zweite Thatsache ist durch die Urteile der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft gegeben. In der Lösung jener von Kant aufgestellten Frage liegt das Urteil über dogmatische Metaphysik, die von einer wirklichen Wissenschaft abgelöst wird.

Jene hat Begriffe und Grundsätze, die nur in möglicher Erfahrung Sinn und Bedeutung haben, in den „leeren Raum des Verstandes“ getragen, wo das menschliche Erkennen keinen festen Fuſs zu fassen vermag. Sie hatte ferner Begriffe und Prinzipien erdichtet, wie sie in einer erträumten Welt am Platze gewesen wären. — Auch Hume hatte die Thatsache des Causalsatzes nicht allein zugegeben, sondern auch seine Unentbehrlichkeit behauptet. Aber er kann ihn nicht als a priori der Vernunft entstammend einsehen — jetzt wird von Kant mit der Vernichtung aller Ansprüche auf ein Wissen in übersinnlichen Objekten die spekulative Metaphysik, soweit sie ein Wissen behauptet, übergeführt in eine Einsicht in die Natur der eigenen Vernunft. Der Metaphysiker ist „der Zergliederer aller Erkenntnis a priori in ihre Elemente“ (Prolegomena!), die er als Vernunftkünstler daraus wieder „zusammenzusetzen hat“ (Kritik der reinen Vernunft!). Jene Probleme aber, die dem Wissen versagt sind, bedürfen seiner nicht, sie werden von dem unsicheren Boden dahin verwiesen, wo der Mensch ewige Ideale durch die That verwirklichen soll. Werden sie damit dem Streite entzogen, so appellieren diese ewigen Gedanken der Menschheit an die freie Anerkennung durch den Glauben, zu dem kein zwingender Wissensgrund von einer vernünftelnden Theorie gegeben werden kann.

Wir wollen nun sehen, was bei Fr. Paulsen als Ziel des Kantischen Denkens erscheint: „Was er aufbauen will ist zweierlei: 1. eine positive Erkenntnistheorie, nämlich eine rationalistische Theorie der Wissenschaft, 2. eine positive Metaphysik, nämlich eine idealistische Weltanschauung. Was das Erste anlangt, so will er beweisen, d a ſ s (!) Physik als wirkliche Wissenschaft, d. h. als ein System von allgemeinen und notwendigen Sätzen möglich ist; er will die mathematische Naturwissenschaft gegen alle empiristisch-skeptischen Grübeleien (Humes) sicher stellen, indem er sie auf die sicheren Grundlagen des ursprünglichen Besitzes der Intelligenz an ihr immanenten Formen und Funktionen basiert.“ Paulsen zeigt in seinem Buche Kant den Erkenntnistheoriker mit Kant dem Metaphysiker im Konflikt. Kein Wunder, wenn er die idealistische Weltanschauung durch eine p o s i t i v e Metaphysik begründen läſst. Eine positive Metaphysik läſst es sich doch nicht nennen, wenn ihre Vertreter von ihrem Objekt so wenig w i s s e n , als der Gegner. Kants kritischer Idealismus gestattet, im Glauben die Triebfedern des sittlichen Handelns zu suchen.

Dieser Glaube ist nur möglich, wenn der Anspruch auf eine wissende Metaphysik aufgehoben ist. Was Paulsen Erkenntnistheorie nennt, das ist eben die einzige positive Metaphysik, die uns übrig bleibt; sie erweist die objektive Realität der reinen Begriffe und Grundsätze des Verstandes — aber nicht, um die Physik zu schützen — es ist gerade umgekehrt. Eben der vernünftige erfolgreiche Gebrauch des Verstandes wie der der Vernunft wird für die reine Vernunft als Zeuge aufgerufen. Wer in der Möglichkeit der Erfahrung einen Beweisgrund sieht, will nicht die Erfahrung stützen. Indessen wer reine Erkenntnis zur Einsicht bringt, macht uns dadurch auch die Erfahrung verständlich. — Vergleichen wir nochmals mit jenen Paulsenschen Worten, was Kant selbst gewollt hat. Was hatte man vor Kant skeptisch in Zweifel gozogen? Niemand hatte daran gedacht, dem empirischen Gebrauche der Begriffe des Verstandes zu nahe zu treten. Hume wendet sich gegen den metaphysischen Gebrauch des Causalbebegriffs, nicht gegen den in der Physik. Mathematik und Physik hatten sich von dogmatischer Metaphysik abgewandt; Kant tadelt sie um deswillen nicht, im Gegenteil weist er darauf hin, dafs „Gleichgültigkeit und Zweifel (und endlich strenge Kritik) vielmehr Beweise einer gründlichen Denkungsart“ sind. Sie verdienen den Vorwurf der Seichtigkeit nicht, ihr Grund ist „gut gelegt“, sie behaupten „den alten Ruhm der Gründlichkeit“. Wozu bedürfen sie, fragt man mit Recht, eines Schutzes? Sind denn nicht hervorragende Physiker zugleich Skeptiker gewesen? An den verschiedensten Stellen der Kritik betont Kant, dafs die transscendentale Ästhetik schon das Urteil über die dogmatische Metaphysik gefällt habe. Was bedeutet sie nun für jene „rationalistische“ Deduktion der Begriffe und Grundsätze, in denen immer wieder auf die Ästhetik als das Fundament zurückgegriffen wird? Hat Kant nötig, die Physik gegen empiristisch-skeptische Grübeleien zu schützen? Er erklärt ja geradezu, dafs in der Physik und Mathematik die Skepsis sinnlos ist, wie er auch oft genug betont, dafs diese beiden Disziplinen seiner Deduktion im Grunde nicht bedürfen. Waren die Anfechtungen, die von Berkeley gegen die Mathematik ausgingen, auf empiristischem oder rationalistischem Boden gewachsen? Indessen gefährdet die philosophische Spekulation auch die Mathematik nicht; was ihr gelingen kann, besteht lediglich darin, dem Mathematiker ein klares Bewufstsein der eigenen Arbeit zu ver-

hüllen. Es ist der Metaphysiker, der hin und wieder beim Mathematiker den Partner im eigenen Gemüte chikaniert, ohne seine Arbeit wesentlich aufzuhalten. Kant will zum Verständnis der eigenen Vernunft verhelfen und dabei gelingt es ihm, die Einsicht in das Wesen der Mathematik herzustellen. Das ist ihm ein Kriterium für die Wahrheit seiner Lehre, die den Verstand auf sinnliche Bedingungen eingeschränkt zeigt. Wie kommt Kant nur dazu, nachdem er die Arbeit der Deduktionen hinter sich hat, zu sagen, dafs „der Verstand von allen seinen Begriffen keinen anderen als empirischen, niemals aber einen transscendentalen Gebrauch machen könne?“ Wie kommt es, dafs er diesem Satze wichtige Folgen zuschreibt? Darf man angesichts dieses Resultats ohne Weiteres von einer „rationalistischen“ Theorie der Wissenschaften sprechen? Was soll hier der Gegensatz sein? Überhaupt sollte man den Sport der Sektennamen einmal zügeln. Man befördert damit nur den Streit um Worte. Sofern Kant eine reine Vernunft voraussetzt, unterscheidet er sich thatsächlich von keinem Philosophen. Paulsen giebt uns eine ganze Reihe von „Aspekten“, in denen ihm die Kantische Lehre erschienen ist, und er dokumentiert damit nur, dafs ihm die Einheitlichkeit der Gedanken entgangen ist. Kant pafst in kein „Schubfach“; es pafst auch keines für ihn. Indem Kant das Kennzeichen der Apriorität auch auf die sinnlichen Bedingungen ausdehnt, schwindet eben der Gegensatz von Sensualismus und Rationalismus. Sofern er aber die Vernunft befragt, unterscheidet sich Kant nicht von Locke und Hume. Durch Kant lösen sich alle Sekten in Wohlgefallen auf — für die Erkenntniskritik hat man Prinzipien, nicht aber Glaubensartikel anzuerkennen. Kant war alles andere als ein „Klubbist“.

Wofern man nun positive und negative Seiten an der Kritik unterscheiden will, so ist die Kritik ein begründetes, sorgfältig aufgestelltes Inventar reiner Vernunftleistungen, die zugleich mit Rücksicht auf ihren Gebrauch zur Einsicht gebracht werden. Diese Formen bedeuten für sich eben nichts anderes als die Elemente eines Erkenntnisvermögens, das sich nur in der Erfahrung und mit Rücksicht auf sie bethätigen kann. Das giebt allerdings eine positive Seite, in der Rationalismus und Empirismus aufgelöst werden — wir sagen ausdrücklich nicht „versöhnt“. Versöhnung appelliert an den Willen, der Kantische Ausgleich an die Einsicht. Wo der Streit wieder ausbricht, legt er Zeugnis dafür ab, dafs

die Streitenden sich selbst und auch gegenseitig mifsverstehen. Erkenntnis ist nicht möglich ohne eine reine Vernunft, d. h. eine eigene Natur des Erkennens, das auf jeden möglichen Inhalt gerichtet werden kann, und sie ist nicht möglich, wenn nicht ein Inhalt sich findet, der den Formen anheimfällt. Der Begriff kann einen korrespondierenden Gegenstand haben, wenn ihm eine Anschauung unterliegt, er ist für den erkennenden Menschen leer, wenn die Möglichkeit der Anschauung fehlt. Das Resultat der Kritik ist ein negatives, wenn man seinen Blick auf rationalistische Metaphysik wendet und ebenso wird der dogmatische Empiriker abgewiesen — beide, weil und sofern sie Dinge an sich zu erkennen vermeinen. Jedes Wissen von übersinnlichen Dingen wird ausgeschlossen durch eine unzweifelhafte Thatsache: unsere reinen Begriffe können nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung ihre Realität nachweisen. Damit wird später zur Evidenz klar gestellt, warum unsere Vernunft in jenseitigen Gefilden dialektisch wird — sie hat ja das Steuer der sinnlichen Bedingungen aufgegeben und treibt auf einem uferlosen Meere, wo jeder Blick neue Länder lügt.

Man sollte meinen, dafs hier ein negatives Ergebnis vorliegt, das freilich den positiven Nutzen hat, den Irrtum abzuwehren. Führt dann die Kantische Untersuchung zur logischen Möglichkeit der Idee der Freiheit und der Gottes, so ist damit theoretisch nur die Thatsache erhärtet, dafs keine Spekulation imstande sei, diese Ideen auf Grund einer logischen Unzuträglichkeit zu leugnen. In dieser bescheidenen Einsicht streift der kritische Kant den Dogmatiker ab und man kann nur schwer begreifen, wie Paulsen einen „älteren Gedankengang“ des Philosophen mit den Anforderungen des Kritikers in einen Konflikt bringen kann. Kant hat die Träume der Jugend verleugnet, aber die Hoffnung sich bewahrt. Wer die Kantische Ästhetik und die bereits in der Inauguraldissertation angekündigte Lehre vom Schematismus der Verstandesbegriffe verstanden, die transscendentale Deduktion der Kategorien und die Beweise der Grundsätze des Verstandes durchgedacht hat, der kann nicht zu einem anderen Resultate kommen, als dafs hiermit ein Scheinwissen aufgehoben und nicht zu neuen theoretischen Spekulationen in übersinnlichen Gefilden ermuntert werden soll.

Paulsen versichert, es sei die Aufgabe des Philosophen gewesen, das Wissen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu machen. Er selbst scheint diese Begriffe aber nicht scharf auseinanderzuhalten. Wie kann man sich sonst die Mühe geben, Kant in dem Lichte eines Gnostikers erscheinen zu lassen? Ein Gnostiker weifs etwas; Kant weifs weder etwas von Verstandeswesen, die den Erscheinungen korrespondierend nur gedacht werden, noch von solchen, die sonst als vorhanden angenommen werden möchten. Wir können von ihnen keinen theoretisch bestimmten Begriff haben, weil unser Verstand sich nicht so weit erstreckt, etwas zu bestimmen. Die Grenze anzugeben, war das Ziel der Kritik, ihr Hauptzweck. Liegt auch die ganze fernere philosophische Arbeit Kants in der Vernunftkritik vorbereitet vor unseren Augen, so kennt der so scharf trennende Verfasser der Kritik seine eigene Aufgabe und man wird nicht begreifen, welche moderne Erleuchtung ihm in diesem Punkte „vorübergehende Verdunkelungen des Bewufstseins von der Absicht des eigenen Werkes“ vorwerfen dürfte. Paulsen gefällt die ganze Kritik nicht, aber wo die Früchte sich einstellen, scheint er hier und da zuzustimmen. Und doch nennt er Kants Klarstellung des Freiheitsbegriffes eine seltsame Vorstellung. Was bleibt nun von Kant übrig? Liegt hier, wie Paulsen meint, der Hauptzweck, so ruht er auf der Grenzbestimmung. Aber wenn sie nur zu einer seltsamen Vorstellung führt, wo liegen dann die Grundwahrheiten der Kantischen Philosophie? Paulsen glaubt nur, wo Kant eine Einsicht hergestellt hat, und also etwas weifs, aber er möchte gern da etwas wissen, wo das Wissen als unmöglich erwiesen wird. Paulsens Phantasie legt dem kritischen Nachbar Immanuel Kants am Denkmal Friedrich des Grofsen Zweifel in den Mund. Sein eigenes überlegenes „Lächeln“, seine eigenen „skeptisch sich hebenden Lippen“ findet er für gut, auf Lessing zu übertragen: „Also endlich die ganze Wahrheit, die definitive?“ Nun wohl: es ist definitive Wahrheit, die Kant gelehrt hat. Eben sie schliefst aber keine Forschung nach Erkenntnis ab, sondern sie weist auf ihren unversieglichen Quell hin und befreit die Menschheit von Versuchen, deren Zweck- und Erfolglosigkeit eingesehen werden kann. Es ist zum ersten Male eine wahre Philosophie, die von Kant gelehrt wird. Sie ist nicht skeptisch, aber für jenes planlose Grübeln der Metaphysik weit schlimmer: sie ist im wahren Sinne kritisch und

das heifst, sie bringt einen Abschlufs: Man kann sein Nichtwissen einsehen. Kant stimmt nicht in fromme Seufzer ein, die die Eingeschränktheit unseres Wissens beklagen; aber er bescheidet sich aus Einsicht mit dem weiten Felde, das der nach Erkenntnis begierige Forscher vor sich ausgebreitet sieht.

Der Gegensatz des Erkenntnistheoretikers und Metaphysikers Kant besteht in Wirklichkeit nicht. Metaphysik kann ja nichts anderes sein als Erkenntnis der eigenen Vernunft. Vernunft ist das Vermögen, das Prinzipien a priori an die Hand giebt Jener Gegensatz ist so wenig vorhanden, wie das Schwanken des Schriftstellers in der Kritik der reinen Vernunft. Dieses Buch ist eben der Grundrifs einer neuen Metaphysik, die von dem Spiel und Kampf auf einem Boden, der keine wissenschaftliche Rüstung tragen kann, auf die Untersuchung der eigenen Vernunft hinweist.

Im Kantischen Problem wird eine menschliche Vernunft vorausgesetzt. Gehört diese Voraussetzung zu denen des 18. Jahrhunderts, so wäre es ein recht betrübendes Resultat der „Entwickelung", wenn man sie heute ausschlagen müfste. Wenn man im Einzelnen von Sinnlichkeit, Verstand, Einbildungs- und Urteilskraft, sowie von Vernunft im engeren Sinne sprechen darf, so sind das die begrifflich von einander scheidbaren Vermögen eines einheitlichen Organismus, die nur durch ihre streng feststellbaren Leistungen unterschieden werden können. Es sind r e i n e Vermögen, sofern ihnen jeder m ö g l i c h e Gegenstand anheimfallen kann; es sind t r a n s s c e n d e n t a l e Vermögen, sofern man einsehen kann, wiefern sie an der Erkenntnis eines Gegenstandes beteiligt sind Sie sind f o r m a l e, weil sie mit dem Rechte unserer Aufgabe von dem zufälligen I n h a l t frei gedacht sind. Es ist gleichgültig, an welchen Objekten sie sich bethätigen, ob Hans oder Kunz, und an welchem Orte und in welcher Zeit der erkennende Mensch sich ihrer bedient. Die Bestimmung des Apriori, die Befreiung der Untersuchung von den Besonderheiten der Gegenstände war die unerläfsliche Bedingung dafür, eine Kritik der reinen Vernunft zu leisten. Wir sind des Vermögens sicher, apriorische Erwägungen anzustellen. Hierfür leisten sowohl die formale Logik als auch die Mathematik Bürgschaft Mathematik und reine Philosophie scheiden sich aber sofern, als erstere in der reinen Anschauung ihre Begriffe jederzeit darstellen, die Philosophie aber nur auf solche Beispiele hinweisen kann, in denen der Begriff von Beiwerk begleitet ist. Das stört

den Blick, wenn man das Auge nicht auf die Abstraktion einstellt, die in Frage kommt. Genug jene „a prioristisch-dogmatische Denkweise“, die zu den Voraussetzungen des 18. Jahrhunderts gehören soll, ist die Bedingung der Erkenntniskritik für alle Zeit, und wenn das Kantische Verfahren seine Schwierigkeiten hat, so mufs der Philosoph die Übung sich wieder zurückzuerwerben versuchen, die in den Tagen philosophischer Zauberei und in unserer Zeit der überlegenen, so gedankenlosen Skepsis und der Verwirrung der Probleme (man nennt das heute, sich wie so oft mit Worten tröstend, „Problemverschlingung“) verloren gegangen ist. Es gilt, jenen Standpunkt wieder zu erklimmen, den Kant einst inne gehabt hat. Man kann an der Kritik der reinen Vernunft nicht vorbeigehen, ohne die weite Aussicht zu verscherzen, deren sich der grofse Lehrer nach gewaltigem Aufstieg erfreuen durfte.

Kant fragt: Wie ist reine synthetische Erkenntnis möglich? und er antwortet: sie ist nur verständlich als formale Bedingung der empirischen. Er zeigt, dafs und warum sie zu gewissen immer vom Verstande thatsächlich und mit Erfolg ausgeübten Bestimmungen notwendig sind. Danach wird man nur mit Verwunderung bei Paulsen lesen: „Die Form der empirischen Forschung hat Kant überhaupt nicht zum Gegenstande seiner Untersuchung gemacht, zum Schaden der Sache: seiner transscendentalen Theorie wären von daher neue und bestimmtere Aufgaben zugewachsen.“ Es wird gewifs der Welt von Nutzen sein, wenn Fr. Paulsen diese „neuen und bestimmteren Aufgaben“ demnächst zur Lösung bringt. Vielleicht entdeckt er dabei — es finden sich Ansätze dazu in seinem Buche — die Kritik der reinen Vernunft zum zweiten Male! Wo hatte der wohlwollende Berater des vor hundert Jahren Verstorbenen bei der Lektüre der Kritik seine Augen? Er sieht nicht die Metaphysik in der Erkenntniskritik, und es entgeht ihm, dafs die ganze Erkenntnislehre eben von nichts anderem handelt, als von der „Form der empirischen Forschung“. Konnte ihm, der Kant gleichsam aus der Vogelperspektive gesehen hat (vielleicht auch deshalb?), entgehen, dafs die Kritik keinen anderen Zweck hat, als den Mifsbrauch „formaler“ Vermögen zu richten? Sah er nicht, dafs mit dem materialen Gebrauch jener Formen in jenseitigen Regionen die dogmatische Metaphysik vor Jahrtausenden anfing und dafs mit der Einsicht in diese Täuschung sie als dogmatische, aus blofsen Begriffen entwickelnde Vernünftelei nunmehr zu Ende

ging? Oder wenigstens hätte zu Ende gehen sollen! Wieviel „letzte“ Lösungen der Welträtsel hat man nach Kant erlebt, wieviel „letzte“ Entscheidungen stehen uns noch bevor? Konnte Paulsen nicht bemerken, daſs jene Formen nur in der Erfahrung sich realisieren lassen und daſs man nun einsehen kann, wie das Erkennen nach der formalen Seite (d. h. dem reinen Verstande und dem reinen Anschauen nach) bedingt ist von den eigenen Faktoren des Subjekts, die in der gemeinen Erfahrung und in der Physik nicht aufgesucht, sondern immer schon notwendig vorausgesetzt werden? Warum kann und muſs man sie hier voraussetzen? Kann man hier nach Willkür postulieren? Sah Paulsen nicht, daſs transscendental keine Untersuchung heiſst, „die auf die Form ... der Erkenntnis aus reiner Vernunft geht“, sondern daſs sie eben den Zusammenhang formaler und realer Erkenntnis bloſslegt? Wenn diese reine Vernunft bei allem Erkennen beteiligt ist, so that Kant sehr wohl daran, einmal den veränderlichen Inhalt in Ruhe zu lassen und sich nur mit dem Fixstern zu befassen, um den alle Erkenntnis sich bewegt. Hat Paulsen das einmal begriffen, so wird auch Erfahrung für ihn kein schielender Begriff mehr sein können. Wenn er sich nur die Mühe nimmt, sie nach ihren Quellen zu scheiden, so wird er finden, daſs man die Synthesis im Erfahrungsurteil nur a posteriori, die im formalen Urteil a priori nur in einem ursprünglich gewährleisteten Medium (Raum, Zeit) vollziehen kann. Das Erfahrungsurteil subsumiert unter jene Formen; es enthält sie also und bietet in concreto dar, was vorher in abstracto gedacht war.

Paulsen hat konstatiert, daſs die Kritik der reinen Vernunft beweisen will: „es giebt rationale Erkenntnis der Wirklichkeit, Erkenntnis im eigentlichen Sinne, allerdings nur von Gegenständen möglicher Erfahrung.“ Denkt er hierüber selbst einmal intensiv nach, so wird er einsehen müssen, was zu bestreiten er nicht müde wird: Hauptzweck der Kritik der reinen Vernunft ist die kritische Grenzbestimmung. Die Kantischen Beweise schränken den theoretischen Gebrauch der reinen Vernunft ein; aber eben damit beweisen sie nicht, daſs rationale Erkenntnis möglich oder wirklich sei, sondern wie sie einzig und allein eingesehen werden könne.

Der Standort Kants ist in allen diesen Fragen eindeutig und fest. Sowohl Erfahrung selbst, als auch die Thatsache reiner syn-

thetischen Erkenntnis a priori mufs feststehen, wenn man letztere inventarisieren und mit Rücksicht auf die andere Thatsache zur Einsicht bringen will. Man wähne nur hier keinen Zirkel, wo es sich lediglich um eine Erkenntnis der Bedingungen handelt, an die der Gebrauch des Verstandes gebunden ist. Die Pseudo-Metaphysik wird damit gerichtet. Wo jene Bedingungen fehlen, werden die Begriffe und Urteile leer. Sieht man das nicht ein, so unterliegt man einer Täuschung. Sie aufzudecken, war der Zweck der Kritik. Der letzte, der die dogmatische Metaphysik mit Liebe und auch mit Ernst betrieben hatte, wird so der erste wissenschaftliche Metaphysiker. Hat diese Metaphysik nur das stille Verdienst, den Irrtum zu verhüten, so wird man ein Recht haben, die dem Philosophen von Paulsen zugedachte Patronage neuer Spekulationen mit dem Hinweis auf dessen eigene Schriften zurückzuweisen. Es fehlt der Philosophie nicht an Aufgaben, vorerst aber hat sie eine sehr grosse zu erfüllen: das Verständnis jenes Mannes, der in die feste Bahn der Forschung einlenken wollte. Die Metaphysik soll kein Wort sprechen, das sie nicht voll vertreten kann. Das kann sie von Kant lernen. Auch in dem Gebiete der praktischen Vernunft kann man Kant nicht eigentlich widerlegen. Man kann ihm ja nur sagen: Ich erkenne keine Pflicht an und ich schlage die Hoffnungen aus, die Du Dir machst.

Erscheinung und Ding an sich.

Ist Kant Gnostiker oder Agnostiker? Lehrt er die Erkennbarkeit oder die Unerkennbarkeit von Dingen an sich? Paulsen versichert uns, dafs Kant kein skeptischer Agnostiker sei und damit hat er recht; nur folgt daraus keineswegs, dafs er ein Gnostiker sei. Wenn Paulsen immer den älteren, von Kant ausdrücklich verleugneten Gedankengang gegen die Kritik ausspielt, so kann ihm nicht zu deutlichem Bewufstsein gekommen sein, dafs der neu entdeckte Weg die Frucht eindeutiger Begriffe ist. Man weifs etwas oder man weifs nichts. Urteilen heifst gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit des Bewufstseins zu bringen. Kann man in dieser Weise über Dinge an sich urteilen? Aber von ihnen kann uns ja nichts gegeben sein, wenn es richtig ist, dafs uns nur im Raume oder in der Zeit ein Gegenstand gegeben werden kann. Sie sind eben ein Nichts für die Erkenntnis. Woran kann sich hier eine Synthesis bethätigen? Kant ist ein kritischer Agnostiker, d. h. ein Mann, der weifs, dafs und warum man von Dingen an sich nichts wissen kann. Er giebt keine blofse Meinung, sondern einen mit mathematischer Apodiktizität begründeten metaphysischen Standpunkt. Das Schwanken, das Paulsen in die Kritik der reinen Vernunft verlegt, ist eine öffentliche Preisgabe seiner eigenen Unsicherheit. Bei dem Verfasser der Kritik besteht es nicht. Er war beim ersten Federstrich wie beim letzten klar darüber: Etwas wissen und ein Wissen sich nur einbilden, sich eines Wissens nur schmeicheln, das ist ein Unterschied.

Wir haben eine durchaus mechanische Art der Auffassung bei dem modernen Philosophen zu beurteilen. Trotz seines Überblicks über Kantische Schriften hat er aber nicht einmal die Teile fest

in seiner Hand; es herrscht auch im Einzelnen Unklarheit und Unsicherheit. Das soll hier durch Prüfung der Begriffe Erscheinung und Ding an sich in Paulsenscher Darstellung gezeigt werden. Paulsen widmet der Erklärung einiger Begriffe ein besonderes Kapitel und sagt uns hier über Erscheinung: „Was ist sie? Man kann hierauf zunächst antworten: sie ist genau dasselbe, was die gewöhnliche Sprache Ding nennt: das unabhängig vom Subjekt existierende perdurable Objekt mit seinen wechselnden Thätigkeiten und Beziehungen.“ Es ist das wohl die verkehrteste Art, den Kantischen Begriff zur Einsicht zu bringen. Kant kommt von Seiten der Metaphysik, er macht, wie das seit dem Altertum von der denkenden Menschheit immer geschehen ist, einen Unterschied zwischen den Gegenständen, die in den Sinnen gegeben, und solchen, die nur von dem puren Verstande gedacht werden. Erstere sind als Phänomene von der Erkenntnisweise des Subjekts abhängig, letztere sind als für sich seiend gedacht, d. h. sie sind nur intelligibel. Sie sind Dinge, die auch unabhängig vom erkennenden Subjekt, d. h. von seiner Erkenntnisart, d. h. aufserhalb der Sphäre des Subjekts existieren würden. Indessen wir wollen einmal zugeben, was die gemeine, naive Auffassung ein Ding nennt, das ist für Kant eine Erscheinung. Ist nun alles, was Kant Erscheinung nennt, ein „unabhängig vom Subjekt existierendes perdurables Objekt“, was die gewöhnliche Sprache Ding nennt? Wo bleiben denn für Kant die Erscheinungen des inneren Sinnes? Ist meine Seele, oder irgend ein Gedanke, den ich im inneren Sinne vorfinde, nach der gewöhnlichen Sprache ein Ding? War es denn nur so schwer, den Leser gerade mit diesen grundlegenden Begriffen direkt in den Kantischen Gedankengang und in sein Problem einzuführen? Erkennen wir Dinge, die in den Sinnen oder vor dem reinen Verstande (ohne Vermittelung jener) gegeben sind? Das ist Kants Frage. Mufs man denn nicht den Leser warnen, dafs er an den empirischen Unterschied von Erscheinung und Ding auch nur denke, wenn er den Kantischen Unterschied begreifen soll? Er wird ja von Paulsen direkt darauf gestofsen, zumal wenn mit dem Worte perdurabel auf eine einzige Kategorie, die Substanz, hingewiesen wird. Kant will lehren, dafs wir kein Recht haben, auf eine an sich seiende, unabhängig vom Subjekt existierende Substanz in bestimmter Weise zu schliefsen, dafs wir etwas schlechthin Innerliches an den Gegen-

ständen nicht zu erkennen und nicht einmal einzusehen vermögen, während uns alle Verstandesbegriffe sehr wohl verständlich sind, wenn wir erwägen, dafs sie nur zur bestimmten objektiven Verknüpfung von Wahrnehmungen, d. h. zur empirischen Erkenntnis, zur Erfahrung, die notwendigen formalen Bedingungen abgeben. Die Metaphysik war von dem Zwange, den der eigene reine Verstand ausübte, verführt, seine Begriffe auf das Ansichseiende auszudehnen. Nun ist die ganze Frage der Kritik: Reicht menschliche Fähigkeit aus, Dinge, die man aufserhalb der eigenen Sphäre denkt, bestimmt zu erkennen? Tragen unsere Begriffe so weit, dafs sie uns auch über Jenseitiges unterrichten? Beurteilen wir, was uns als Gegenstand gegeben werden kann, so haben wir nach der Art unseres Erkenntnisvermögens zweierlei Vorstellungen zu unterscheiden, solche, die wir auf den Raum, und andere, die wir nur auf den inneren Sinn beziehen. Haben wir nun ein Recht, wenn wir von dem absehen, was die Erfahrung an die Hand giebt, mit unseren Begriffen auf das zu schliefsen, was wir unabhängig vom erkennenden Subjekt als daseiend noch denken? Sind die Dinge an sich, eben der Rest jener unsere eigene Sinnlichkeit abblendenden Abstraktion, der uns noch einen möglichen Begriff, aber kein mögliches Objekt an die Hand giebt, materiell oder immateriell, oder giebt es Objekte von beiderlei Beschaffenheit? Ist Materie die allem unterliegende absolute Substanz, das Geistige aber Inhaerenz, oder ist es umgekehrt? Giebt es vielleicht zweierlei Arten von intelligibeln Substanzen? Das sind alles Fragen der Metaphysik, die den Physiker so wenig als den empirisch forschenden Psychologen das Mindeste angehen, solange er in seinem empirischen Gebiete bleibt. Der Metaphysiker aber mufs wissen, womit er sich denn eigentlich beschäftigt, wenn er behauptet, jenseits der Erfahrung zu forschen. Hierzu mufs er ergründen, was notwendig in der Erfahrung liegt, sonst weifs er ganz und gar nicht, womit er sich als aufser ihr liegend zu beschäftigen hätte. Eine Theorie der Erkenntnis setzt Erfahrung als Thatsache voraus, das ist selbstverständlich. Aber wie sehr sie auch einen immanenten Nutzen bringen kann — wo man sie auch vor Kant in Versuchen unternommen hat, kann sie nur den Zweck haben, den Metaphysiker und damit allerdings auch die in die Physik hinüberspielende metaphysische Hypothese zu kontrollieren. Im übrigen haben Mathematiker und Physiker eigene Kontrollen. Man ersieht aus diesen wenigen Bemerkungen,

was es mit Dingen an sich auf sich hat, d. h. mit den möglichen Objekten einer Metaphysik. In unseren Sinnen kann nichts gegeben sein, was nur der pure Verstand sich denkt. Das Objekt ändert seine sinnliche Natur nicht, wenn man es klar und deutlich erkennt. Ob ich einen „Haufen Menschen“ aus der Nähe oder Ferne sehe, es bleibt immer die Natur des Gegenstands dieselbe. Auch das „Brausen des Meeres“, das nach seinen elementaren Ursachen erkannt würde, führte damit nur auf sinnlich bedingte Erkenntnis. Weder die ästhetische noch die logische Deutlichkeit geben einen metaphysischen Unterschied in der Art der Objekte und ihrer Erkenntnis. Worin liegt also der Unterschied der Objekte? Ist die Frage gelöst, was in der Erfahrung erkannt wird, so muſs sich auch zeigen, was für die Metaphysik übrig bleibt — man muſs hinsichtlich des Wissens oder Nichtwissens zur Klarheit gelangen können. Ist der Unterschied von Erscheinungen und Dingen an sich selbst, von Sinnenwesen und Verstandeswesen, von Phaenomenen und Noumenen so alt wie die denkende Menschheit, nun so ist es niemals zu spät, wenn sich einmal ein gewissenhafter Mensch die Frage vorlegt und auf ihrer Beantwortung in eindeutiger Weise besteht: Wo ist hier die Grenze? Man sieht zugleich, wie innig die erkenntnistheoretischen Fragen, die sich an Lockes und Leibniz Namen knüpfen, mit diesem Problem verbunden sind. Jener gestand Dingen an sich gewisse primäre Qualitäten zu; Leibniz lieſs in der Erkenntnis von Erscheinungen die Sinne den Verstand verwirren. Namentlich diese letzte Auffassung war geeignet, den Unterschied verschwimmen zu lassen. Frühzeitig war Kant klar geworden, daſs hier nur ein logischer, aber kein transscendentaler Unterschied gemacht worden war. Der logische geht auf die Deutlichkeit der Gedanken, der transscendentale auf den Ursprung und die Art der Objekte. Niemals kann ein Fortschritt in der Erkenntnis die Art der Objekte selbst verändern. Läge die ganze Welt der Erscheinungen vor unserem Blicke, wir würden dennoch keiner Erkenntnis von Dingen aus purem Verstande uns rühmen dürfen. Man konfundierte in der Leibniz-Wolfschen Schule den berechtigten Unterschied sensitiver und intellektueller Erkenntnis mit der Unterscheidung sensibler und intelligibler Objekte. Wofern nun in der Erfahrungserkenntnis formale Bedingungen nachgewiesen werden, die man unabhängig von einem besonderen Objekte, d. h. rein

einzusehen vermag, wenn sich ferner zur Evidenz umgekehrt beweisen läſst, daſs jene formalen Bedingungen nur relativ auf Erfahrung ihre objektive Realität nachweisen können, so weiſs der Metaphysiker mit aller erwünschten Sicherheit, wo sein Reich das des Physikers begrenzt. Nun hatte alle vorkantische dogmatische Metaphysik sich auf Mathematik berufen, wo sie mit ihren ungeprüften reinen Begriffen sich ins Jenseits verstieg. Kann man nun zeigen, daſs einerseits Mathematik keine andere Bedeutung hat, als die möglicher Erfahrungserkenntnis, kann man ferner beweisen, daſs reine, zum Denken von Objekten notwendige Verstandesbegriffe auf sinnliche Schemata, d. h. auf sinnliche Bedingungen restringiert sind, damit sie in bestimmter Weise gebraucht werden können, läſst sich ferner zeigen, daſs die Verstandesbegriffe selbst für sich, d. h. ohne einen bestimmten Inhalt denkbar sind, so ist mit alledem in strikter Weise bewiesen, daſs Dinge an sich, d. h. solche, die nicht unter den Erfahrungsbedingungen des Subjekts stehen und von ihnen unabhängig sind, nicht in bestimmter Weise gedacht, d. h. erkannt werden können, wenngleich man jedes Etwas überhaupt noch nach reinen Verstandesbegriffen zu denken vermag. Es ist mit dieser Kantischen Entdeckung geradezu in eleganter Weise bewiesen, daſs unser Begriff vom Ding an sich (im „negativen Verstande") eine Grenze aller menschlichen Erkenntnis bedeutet, wie auch ferner gezeigt ist, daſs alle spekulative Metaphysik nicht mehr und nicht weniger leisten kann, als den Menschen vor dogmatischer Überheblichkeit — es sei nach welcher Seite er sich wende — zu behüten. Reine Philosophie kann nur mit reiner, d. h. formaler Erkenntnis befaſst sein. Raum und Zeit sind Formen der Sinnlichkeit, in der uns alle Gegenstände gegeben werden müssen, die Mathematik und Mechanik sind also Wissenschaften möglicher Erfahrung, alle unsere Verstandesbegriffe können ihre objektive Realität nur in möglicher Erfahrung nachweisen, also sind Dinge an sich, die auſser aller Erfahrung für sich existent und vom puren Verstande allein zu beurteilen sein würden, für den Menschen, sofern er sie erkennen möchte, nichts. Wären Raum und Zeit materiale Bedingungen der Dinge an sich, wären ferner unsere formalen Begriffe und die aus ihnen entspringenden Grundsätze des Verstandes Gesetze von Dingen an sich und ihrer Verknüpfung, so würde damit der Unterschied von Dingen an sich und Erscheinungen aufgehoben

sein und die ganze denkbare Welt in Erscheinung verwandelt werden können, d. h. wir würden mit der ausschliefslichen Behauptung einer Welt der Sinne, die nur relativ auf Wesen unserer Organisation existent ist, in einen Irrtum menschlicher Überhebung fallen können, der überdies jede Vernunft an der Klippe der antinomischen Widersprüche zum Scheitern bringt. In jener Unterscheidung aber erkennen wir an, was sich gar nicht leugnen läfst, dafs alle unsere Erkenntnis eben durch unsere menschliche (sinnliche) Eigenart bedingt ist. Erscheinung ist nun nach Kant jeder mögliche, noch unbestimmte Gegenstand der Erkenntnis; jeder mögliche Gedanke der Menschheit, wie jeder Gegenstand im Raume gehört in dieser Welt der Erscheinungen an irgend eine Stelle in der Zeit. Was jemals über die Wirklichkeit gedacht worden ist, kann nicht in bestimmter Weise auf Unbedingtes zurückgeführt werden; wir wissen so wenig, was ein denkendes Wesen an sich ist, wie wir jemandem zu sagen vermöchten, was ein beweglicher Gegenstand an sich wäre. Noch mehr, wir würden den nicht verstehen, der uns hierüber einen bestimmten Aufschlufs zu geben versuchte; denn eine Einsicht in das Wesen von Dingen an sich setzt einen Verstand voraus, von dem wir selbst nur einen problematischen Begriff haben. Das limitative Urteil grenzt den Prädikatsbegriff ein, vermehrt aber nicht den Inhalt des Subjektsbegriffes. Wir wissen nur, was Dinge an sich nicht sind und wir haben auch von einem solchen Verstande keinen bestimmten Begriff. „Du gleichst dem Geist, den du begreifst.“ Niemals ist das Wesen unseres Verstandes selbst schärfer als von Kant erfafst worden, als da er einsah, dafs er nur zum Denken, nicht zum Anschauen fähig sei. Eben deshalb ist alles Denken diskursiv (nicht intuitiv), weil der Verstand seinen Gegenstand in der Anschauung suchen und sich auf sie stützen mufs, was nichts anderes heifst, als dafs er sich a priori durch blofses Denken keines empirischen Objekts bemächtigen kann. Wir betonen das hier gegen Paulsen, der von einer unglücklichen, von Kant nicht verschuldeten Terminologie verführt, nicht zur Klarheit darüber kommen kann, ob Kant den Verstand selbst seine Objekte hervorbringen läfst. Auch ein Sinnesorgan bringt nichts hervor, sondern bleibt immer nur die Bedingung der Sinnesqualität, die ihm spezifisch zu eigen ist. Das Gebilde reiner Anschauung, von der (transscendentalen) Einbildungskraft hervorgebracht und durch Begriffe bestimmt, kann nichts als mögliche

empirische Anschauung liefern. Kants ganze Lehre richtet sich gegen jene, allen Thatsachen widerstrebende Auffassung. Ein Federstrich kann mit Leichtigkeit aus einem sinnlich bedingten Verstandesgebrauch den Wahn einer intellektuellen Anschauung, d. h. eines ursprünglich anschauenden Verstandes machen. Aber man darf nicht sagen, daſs damit Kantische Gedanken weiterentwickelt oder in ihre Konsequenzen verfolgt würden, wenn man es nicht geradezu auf Selbsttäuschung abgesehen hat. Ebensowenig hat man aber Ursache, den apriori synthetisch urteilenden Verstand zu leugnen — er ist eine Thatsache, die durch die reine Mathematik und reine Physik gegeben ist.

Wir haben gezeigt, wie wenig unterrichtend Paulsen seine Leser in Kantische Begriffe einzuführen weiſs, wir brauchen nur weiter zu zitieren, um zu zeigen, daſs der Schriftsteller nicht imstande war, diese Aufgabe zu erfüllen. Paulsen sagt uns wörtlich: „Erscheinung ist ein Mittleres zwischen der rein subjektiven Einzelwahrnehmung und dem Ding an sich selbst.“ Angesichts eines solchen Ausspruches versagt jedes Verständnis Paulsenscher Gedanken und man muſs sich mit den Worten trösten, die er Kant in den Mund zu legen für gut befindet: „Ich weiſs, was ich meine . . . und ich denke ihr wiſst es auch. Wenn nicht, so ist euch Wunderlichen nicht zu helfen . . .“ Was ist nur ein Mittleres zwischen der „rein subjektiven Einzelwahrnehmung“ eines Menschen und dem Homo Noumenon? Der Gegenstand der Erkenntnis ist ein Mittleres zwischen der rein subjektiven Einzelwahrnehmung und einem Verstandeswesen, zwischen etwas Erkennbarem und einem Nichts für die Erkenntnis! Indessen sagt uns der Philosoph zunächst, was nun die Wahrnehmung ist: „ein vorübergehender Vorgang in einem Einzelbewuſstsein.“ „Die Erscheinung ist mehr, sie ist nicht sensatio, sondern sie ist das dauernde Objekt möglicher Wahrnehmung.“ Ein vorübergehender Vorgang in einem Einzelbewuſstsein ist also nicht Erscheinung? Unter sensatio versteht Kant die Empfindung, die er von der Wahrnehmung (perceptio) unterscheidet. Die Erscheinung ist nicht mehr oder weniger als die Wahrnehmung, sondern sie ist das in der Anschauung Gegebene, was wahrgenommen, d. h. zum Bewuſstsein gebracht und in der Erkenntnis bestimmt werden kann. Unsere Anschauung beziehen wir unmittelbar auf Gegenstände, die wir nach Verstandesbegriffen zu denken gezwungen sind. Ob

und wiefern es sich um ein dauerndes Objekt handelt, ist eine besondere Frage der Einzeluntersuchung, das Dauernde am Gegenstande ist ein einzelnes Moment, das man besser bei diesen Bemerkungen wegläſst — man müſste sonst die ganze Kategorientafel immer mit anführen. Der Gedanke, der sich hinter den Paulenschen Erklärungsversuchen „verbirgt“, ist folgender. Indem Kant nach den Leistungen einer reinen Vernunft forscht, kommt er notwendig auf die formalen Bedingungen des Denkens und Erkennens. Nicht jede logische Behandlung eines Gedankeninhalts bedeutet Erkenntnis. Es ist also die Frage: an welche Leistungen des Verstandes das Erkennen von Gegenständen gebunden ist. Das uns zur Beurteilung Gegebene findet sich immer in den Sinnen, jeder Gegenstand ist also ein Sinnenwesen (Erscheinung), und der reine Verstand, der Gegenstände überhaupt, d. h. losgelöst von jeder Sonderbestimmung denken kann, vermag sich nur erkennend in der Erfahrung zu realisieren. Die Untersuchung, die immer den reinen, allgemein beurteilten Gegenstand des Erkennens (seine allgemeinen Prädikate) mit ins Auge faſst, nennt Kant transscendental, um sie von der formal logischen, ebensowohl als von der empirisch-psychologischen zu unterscheiden. Der transscendentale Gebrauch des Verstandes würde ein solcher sein, der mit dem reinen Verstande ein Urteil über Ding schlechthin wagt, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, ob er es mit Sinnen- oder Verstandeswesen zu thun hat, d. h. ob er mögliche Gegenstände der Erfahrung oder Dinge an sich beurteilt. Ein Gegenstand, wie er vom puren Verstand gedacht wird, ist ein X, das der Bestimmung harrt. Die Bestimmung kennt nur Sinnenwesen, der problematische Gedanke auch das Dinge an sich — als ein unauflösliches Problem. Indem Kant feststellt, daſs Erfahrung nichts bedeutet als eine Verknüpfung von Wahrnehmungen, die auf objektive Bedeutung den Anspruch erhebt, d. h. für jedermann giltig sein soll, hat er eben diese Art der Erkenntnis auf ihre Bedingungen im Subjekt zu prüfen. Er muſs sie unterscheiden von den lediglich logischen Operationen, bei denen man vom bereits vorausgesetzten Gegenstande ganz absieht, weil man mit Begriffen operiert, und er muſs sie trennen von einer Verstandesthätigkeit, die sich mit einer lediglich für das Einzel-Subjekt gültigen logischen Verknüpfung von Vorgängen im Bewuſstsein zu begnügen hätte. Diese Thätig-

keiten sind im Allgemeinen immer verbunden, der Philosoph kann sie nicht anders isolieren, als durch Abstraktion und er hat von seinem philosophischen Leser zu erwarten, dafs er auch seinen Blick auf die jeweils isolierte Thätigkeit einstelle. In der Erfahrung bringt man mit notwendigen Verstandesgrundsätzen die Wahrnehmungen durch Verknüpfung auf Regeln und man kann die Regeln (Urteile) auf nichts beziehen, als auf Erscheinungen, von denen sie ihren Stoff, die Materie des Urteils, hernehmen — das Ding an sich selbst bleibt bei aller Erkenntnis unbekannt. Die Erscheinungen, die immer nur in den Sinnen gegeben sein können, werden von uns als Objekte bestimmt, nicht aber, was wir ihnen in Gedanken und lediglich auf Grund transscendentaler Begriffe als an sich seiend unterlegen. Wenn Raum und Zeit als mit den S i n n e n unabtrennlich verbunden eingesehen sind, so ist alle unsere Verstandesthätigkeit in der Erkenntnis sinnlich eingehegt, die Welt unserer Wirklichkeit ist Erscheinung, und sie ist nichts Mittleres zwischen subjektiven Vorgängen im Einzelbewufstsein und einer Welt der Dinge an sich, sondern sie allein bedeutet eben das, was von uns erkannt werden kann. Damit sind die sattsam bekannten vorkantischen Fragen der Erkenntnislehre thatsächlich gelöst, Fragen, die uns heute in der verschiedensten Gestalt immer wieder peinigen. Wer sich jemals die Frage vorlegte, welche Eigenschaften man den Dingen selbst beilegen müsse, der verglich seine Erfahrungserkenntnis mit Etwas, das er eben in Gedanken aufserhalb seiner Sphäre setzte. Sonst wäre die Frage nicht nötig gewesen. Man kam bald auf den Gedanken, dafs die sinnlichen Qualitäten, die Modificationen der Empfindung, sich nicht mit dem vergleichen liefsen, was man sich im Gegenstande wirksam dachte. Diese Frage liefs sich innerhalb der Erfahrung selbst beantworten. Es handelt sich hier nicht um ideale, formale Faktoren. Wenn der Ton auf Bewegungen der Luft zurückzuführen ist, so kommt der T o n als solcher nicht der Luft, sondern dem eigenen Organ zu. Sieht man ferner auf die Perzeption, die Wahrnehmung des Tons, so kann auch das Organ nicht ausreichen; es ist e i n e Bedingung, aber Empfindung und was an ferneren Leistungen des Gemüts nötig ist, weisen auf fernere Bedingungen hin. Fragt man sich nun, wohin wir räumliche und zeitliche Verhältnisse zu setzen haben, ob sie den Dingen an sich zukommen, die man n u r denkt, so kommt

man auf die Absurdität, Etwas, das nicht anders als räumlich und zeitlich vorgestellt werden kann, mit Etwas zu vergleichen, das man problematisch von Raum und Zeit frei gemacht hat. Der Grund der Erscheinungen, die räumlich und zeitlich sind, kann nicht wieder räumlich und zeitlich gedacht werden. Man konnte den Ton überhaupt beseitigen, indem man das Ohr verschlofs, aber man kann Raum und Zeit nicht aus dem Gegenstande hinwegnehmen, ohne ihn zugleich in Gedanken als diesen Gegenstand zu vernichten. Man kann sich selbst von Raum und Zeit nicht lösen, also kann man auch seine Erkenntnis von Gegenständen nicht mit „Objekten" vergleichen, die man nur denkt. Die Frage nach der absoluten Realität von Raum und Zeit ist beantwortet, wenn man einsieht, dafs sie selbst als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit dem Subjekt notwendig zugehören. Bedingungen unserer Sinne können keine unbedingte Realität für sich in Anspruch nehmen; wofern aber, wie Jedermann an sich feststellen kann, alle Vorgänge des inneren Sinnes eine Stelle in der Zeit besitzen, alle aufserhalb des Subjekts denkbaren Prozesse im Raume sich abspielen, so kann uns niemals in anderer als sinnlicher Weise ein Gegenstand zur Beurteilung anheimfallen; d. h. nur dann, wenn er unserer Wahrnehmung zugänglich oder mit ihr in Verbindung, d. h. den Gesetzen von Raum und Zeit unterworfen ist, kann er erkannt werden. Die Schwierigkeit dieser Untersuchungen wird für den Anfänger sofort gehoben, wenn er sich klar macht, dafs Kant, wie jeder Mensch von gesundem Verstande, die Thatsache der Erfahrung und ihrer Objekte anerkennt, und dafs er den empirischen Unterschied Erscheinung und Ding nicht meint, wenn er von der Warte des kritischen Philosophen Erscheinungen (Phaenomene) und Dinge an sich (Noumena, Gedanken- oder besser Verstandeswesen) unterscheidet — ein Unterschied, der nicht willkürlich erdichtet, sondern seit dem Altertume immer mit Recht von Philosophen gemacht worden und durch die Natur des eigenen Verstandes in der Kantischen Lehre begründet ist. Gegen die Erkennbarkeit der Dinge an sich wendet sich auch die Humische Skepsis, ohne jedoch die Grenze sicher bezeichnen zu können, mit der unserer menschlichen Erkenntnis der Horizont bestimmt ist. Es ist eine ebenso natürliche Frage, die man nach der Art des Gegenstandes stellt, der erkannt wird, als die andere,

von welchen notwendig vorauszusetzenden Bedingungen im Subjekt sie abhängt. Man wird leicht gewahr, daſs man von der Art seiner Erkenntnisfaktoren als solcher auf die Natur der Objekte schlieſsen kann, die der Bestimmung fähig sind. Hume hat direkt auf dies Problem hingewiesen, Kant bringt es zur Lösung. Der denkende Verstand ist thätig in der Erkenntnis; das Bewuſstsein ist aber weder ein solches, das mit seiner Äuſserung „Ich denke“ eine Anschauung seiner selbst, noch mit der Thätigkeit des nur denkenden Verstandes Gegenstände hervorbrächte. Gegenstände müssen uns in den Sinnen gegeben sein, wenn sie in Begriffen gedacht werden sollen. Daſs dies Gegebensein auch vom Bewuſstsein abhängt, macht dieses noch nicht zu einem schöpferischen. Indem Kant die Art der Bedingungen dieses Gegebenseins einerseits feststellt, hat er auch über die Natur unserer Objekte selbst entschieden. Da er in der Ästhetik Raum und Zeit als Bedingungen der Sinnlichkeit in der Erkenntnis erwiesen hat, so ist, wie er so oft betont, eben damit der menschliche Horizont bestimmt. Es kann keine anderen Objekte für uns geben, als solche, die in den Sinnen sich vorfinden. Das aber giebt kein Recht, Dinge an sich zu leugnen. Wären Raum und Zeit materiale Bedingungen unserer Objekte, so könnte es — von anderen Konsequenzen des transscendentalen Realismus abgesehen — nur Sinnenwesen geben, von denen wir nur a posteriori Kunde hätten, der Gedanke an besondere Verstandesdinge (Noumena) wäre eben damit widerlegt; das menschliche Erkennen hätte keine Grenze und schon der Gedanke an Noumena entspränge einer Täuschung. Kant zeigt mit Apodiktizität, daſs in jenem Gedanken der Menschheit nicht allein kein Widerspruch liegt, sondern daſs er ein notwendiger, in der Natur des Verstandes selbst gegründeter ist.

Was Kant leistet, bedeutet somit die feste Bestimmung für Begriffe, mit denen sich kein Philosoph vor ihm abfinden konnte. Die Kategorien-Ableitung war hierfür eine fernere Bedingung. Wie sehr jede Metaphysik ohne das von Kant entdeckte System in die Irre geführt wird, kann man noch heute verspüren, wo man gelegentlich verführt wird, den Raum oder die Zeit als Prinzipien des Absoluten zu behandeln. Daſs man mangels einer Übersicht in metaphysischen Systemen auch einzelne Kategorien in das Centrum der Metaphysik gestellt hat, zeigt ein Blick auf die Geschichte. Bald ist es die Gröſse (die Zahl), bald die Sub-

stanz, die Causalität, um die man seine Phantasien vom Jenseits gruppiert. — Ein fernerer Fehler unserer Zeit liegt darin, dafs man in der Erkenntnislehre mit den Empfindungen anfängt, während Kant mit Recht lehrt, dafs die Form der Anschauung das Grundprinzip ist. Man revidiert damit die Kantische Lehre auf Leibniz zurück, ohne es häufig auch nur zu bemerken.

Indessen hören wir nun weiter, wie sich Paulsen über das „Ding an sich, diese crux interpretum" vernehmen läfst. „In der That", sagt der moderne Schriftsteller, „sind Kants Äufserungen darüber ungemein mannigfach, vieldeutig und wohl auch widersprechend." Was heifst es, dafs sie vieldeutig sind? Was heifst es, dafs sie „wohl auch widersprechend" sind? Wir werden später sehen, dafs Paulsen über die logischen Ansprüche, die man an einen Beweis zu stellen hat, ebenso seine eigenen „originalen" Anschauungen hat, als über die Natur des Widerspruchs. Widersprüche können nach ihm schwinden, wenn man ein System „ex analogia fidei" aus seinem Gesamtcharakter beurteilt; für theoretische Beweise erkennt er verschiedene Böden an. Diese Theorien mögen die Logik bereichern, sie sagen doch wenigstens etwas. Sie erleichtern überall die „Prüfung" — man braucht ja nur einen Federstrich. Ist es aber erhört, dafs man einen Widerspruch zum Vorwurf macht, ohne ihn nachzuweisen oder ihn auch nur selbst einzusehen? Freilich wird, was zunächst „wohl auch widersprechend" ist, unter der Hand — wie wir gleich sehen werden — in der That widerspruchsvoll.

Das Ding an sich zeitige nach Paulsen die eigentliche Schwierigkeit, die „Vexierfrage" für die ganze Kantische Philosophie: Haben die Kategorien Anwendung auf die Dinge an sich? Kant antwortet bestimmt nein, wendet sie aber beständig selbst an. So Paulsen mit einer sehr grofsen Vorgängerschaft. Diese Vexierfrage ist nun überaus leicht zu lösen; sie legt Zeugnis für eine Gedankenlosigkeit ab, die wohl kaum in irgend einer Wissenschaft ihresgleichen hat. Jene Paulsensche Bemerkung wäre unmöglich gewesen, wenn sich der Schriftsteller über den Unterschied des Denkens durch die reine Kategorie und des Bestimmens eines Objekts Rechenschaft gegeben hätte. Die ganze Metaphysik hat zu allen Zeiten Dinge an sich gedacht. Man hat zu allen Zeiten nach den Originalen gefragt, nach denen sich unsere Vorstellungen richten. Kann man mit unseren Begriffen des Verstandes auf ihre Natur

schliefsen oder nicht? Mehr oder minder klar über den Begriff, hat man sich bemüht, a priori über die Dinge etwas bestimmt auszusagen, die in den Sinnen nicht gegeben sein und deren Eigenschaften doch in unsere Vorstellungskraft nicht herüberwandern können. Die Natur der inneren Vorgänge hat man auf das Ansichseiende eben so beruhigt übertragen, als man das Wesen aller Dinge auf Materie, die uns nur in den Sinnen gegeben ist, zurückgeführt hat. Es liegt zunächst auf der Hand, dafs man keinen Begriff auf Dinge an sich anwenden kann, dem ein empirischer Ursprung zugesprochen werden müfste. Eben deshalb untersucht Kant die Natur unserer Verstandesbegriffe; er findet, dafs sie von allem Sinnlichen frei gedacht werden können, keinerlei empirischen Zusatz enthalten, dafs sie aber keinen anderen bestimmten Gebrauch finden können als in der Erfahrung selbst. Er giebt sich unsägliche Mühe, den Unterschied klar zu machen, der in den Worten Denken und Erkennen ausgesprochen ist. Erkennen heifst durch Kategorien, d. h. durch den Verstand einen Gegenstand bestimmen. Diese Bestimmung ist nur möglich, wenn uns ein Gegenstand in der Anschauung gegeben, wenn er wahrnehmbar oder im Zusammenhang mit möglichen Wahrnehmungen ist. Die Metaphysik nimmt nun alle mögliche, von Bedingungen des Subjekts abhängige Wahrnehmung aus dem Gegenstande abstrahendo heraus und behält noch den Begriff von einem Etwas überhaupt, das sie als daseiend und als letzten Grund der empirischen Objekte denkt. Die Möglichkeit dieses Gedankens hat die Kantische Kategorienableitung gewährleistet. Begnügt sich die Metaphysik nicht mit dem blofsen Begriffe, der problematisch ist, d. h. ein Problema aber keine Antwort enthält, so würde ihr die Verpflichtung obliegen, auch das uns mitzuteilen, was man in bestimmter Weise von diesem Ansichseienden auszusagen vermag. Eben diese Möglichkeit bestreitet die Kritik, indem sie zeigt, dafs man entweder von dem Ansichseienden nur limitative Urteile aussagt, d. h. dafs man sagt, was es nicht ist; damit grenzt man eben das Erfahrungsgebiet ab und sagt doch nichts Positives über das Jenseitige. Oder man läfst sich verleiten, das Ansichseiende mit bestimmten Eigenschaften zu begaben, dann irrt man sich. Man überträgt dann Bekanntes auf Unerforschliches. Denkt man schliefslich das Ansichseiende durch die reine Kategorie, von der man somit einen transscendentalen Gebrauch macht, so unterscheidet man nichts an den Dingen an sich, sondern man kann

nur noch seine eigenen Verstandeshandlungen, d. h. die leeren Kategorien, voneinander unterscheiden. Dieser Gebrauch ist, wie Kant mit Recht sagt, „gar kein Gebrauch“. Man täuscht sich selbst, wenn man meint, dadurch etwas anderes als den eigenen Verstand erkannt zu haben. Man kann sich das Verständnis des Begriffes: „Ding an sich“ nur erschweren, wenn man zu Gleichnissen sich herabläſst. Die Analogie kann immer nur aus der Erfahrung oder wenigstens aus unserer Sinnlichkeit genommen werden, und wenn man vergiſst, daſs die Analogie hier nur völlig Ungleichartiges nach einem Moment der Beurteilung gleich setzt, so wird man sich durch sie das Verständnis nur verbauen. Den Begriff der Grenze hat man sich auf diese Weise in mancherlei Weise verlegt. Und doch hat Kant immer betont, daſs wir von Dingen an sich nur einen negativen Begriff haben, während da, wo von Noumenen in positivem Sinne geredet wird, der Anspruch auf Begreiflichkeit des Dings an sich selbst ebenso wenig als auf eine objektive Vorstellung desselben erhoben wird. Auf den Begriff des an sich seienden Dings führt der Begriff von „Etwas überhaupt“, das nach den verschiedenen Momenten des Verstandes (den Kategorien) gedacht werden kann. Hier tritt eine Gabelung ein, die man zu beachten hat, damit man nicht in Täuschungen verfalle. Man soll die formale Einheit im Gegenstande nicht mit der Erkenntnis eines Dinges an sich verwechseln. Wie man sich auch streiten mag, so ist die Fähigkeit der Abstraktion und die Möglichkeit der Isolation eines reinen Verstandes nicht bloſs eine unbezweifelbare Thatsache, sondern noch mehr, man kann seine Handlungen für sich behandeln, ohne sich jemals um irgend einen besonderen Gegenstand bemühen zu müssen. Nur soll man nicht vergessen, daſs man durch eine solche Isolation kein an sich seiendes Verstandeswesen, sondern nur eine Funktion, ein Vermögen isoliert, das an Bedingungen seines Daseins und Wirkens gebunden ist. Das Subjekt der Inhaerenz, dem alle Leistungen des Bewuſstseins zugesprochen werden müssen, verdankt man einer Idee, einer Forderung der Vernunft, aber eben deshalb kann es in keiner Erfahrung gegeben sein, unsere Verstandesgesetze haben soweit keine Anwendung, eben weil damit ein Schritt ins Unbedingte gemacht wäre, der von keinem sinnlichen Schema (keiner Zeitbedingung) legitimiert werden könnte. Die Zeit restringiert alle unsere Gedanken auf die Welt der

Sinne. Wenn man Dinge an sich denkt, so weiſs man, daſs man aus dem Gegenstande alle Sinnlichkeit entfernen muſs. Das kann niemals realiter geschehen, eben weil man an Raum und Zeit gebunden ist. Vollzieht man die Abstraktion, so bleibt man mit einem bloſsen problematischen, einem leeren Begriffe, d. h. im Grunde mit seinem Gedanken allein. Jener Irrtum, gegen den die Kritik ankämpft, wird nun fast allgemein begangen, wenn man immer wieder konstatiert, daſs man die Lehre vom Ding an sich nicht begreifen könne. Es läſst sich nicht begreifen, was Dinge an sich sein können und was sie sind. Für die praktische Vernunft hat man eine solche Begreiflichkeit nicht nötig, für die theoretische bedeutet das Ding an sich nichts als eine Mahnung an die Grenze, die uns gesetzt ist. Der Gedanke läſst sich nicht allein verstehen, sondern er ist ein solcher, auf den wir notwendig geführt werden. Er wäre gänzlich erschlichen, wenn unsere Verstandesbegriffe von der Erfahrung selbst ihren Ursprung ableiten könnten. Eben das ist unmöglich, aber es scheint sehr schwer sich die Einsicht herzustellen, daſs die Erfahrung schon den Verstand und zwar einen reinen Verstand voraussetzt. Das heiſst ja weiter nichts, als daſs für seine Gesetze das besondere Objekt völlig gleichgültig ist. Wie es keine besondere Mathematik für Könige giebt, so giebt es keine besonderen Verstandesgesetze für den Einzelnen und für die individuelle empirische Sphäre, in der er den Verstand gebraucht. Kants Kritik beschäftigt sich mit Fug und Recht abstrahendo mit den Faktoren, in denen alle erkennenden Wesen unserer Art notwendig übereinstimmen müssen. In dieser aprioristischen Abscheiduug liegt die von jeder Erkenntniskritik zu erfüllende erste Bedingung. Und hier kommt alles darauf an, daſs man die Folge, die Erfahrung, die empirische Erkenntnis, nicht für ihren eignen Grund nimmt.

Um nun wieder zu der Frage der Kantischen Inkonsequenz zurückzukehren, so wird man lange und vergeblich nach ihr suchen müssen. Kant hat die Kategorien in bestimmter Weise und im theoretischen Gebrauch nicht auf Dinge an sich angewendet. Ohne den a priori gewährleisteten reinen Verstandesbegriff aber hätte er sie gar nicht denken können. Kant hat bündig erklärt, was er unter dem transscendentalen Gebrauch der Kategorien verstanden wissen wollte. Er hat das Ding an sich

als einen Grenzbegriff gedacht, aber er hat nie vergessen, was er selbst gelehrt hat. Er ist seiner Entdeckung nicht ungetreu geworden, denn er hat niemals im theoretischen Gebrauch verraten, was denn nun ein solches Ding an sich aufser unserem Gedanken sei. Wodurch man sich in der Kritik des Philosophen immer täuschen liefs, das war immer wieder dieselbe Täuschung, die er zum ersten Male klar erkannt hat. Wenn man das Ding an sich als Grund der Erscheinung denkt, so hat man damit noch nicht angegeben, welcher Art dieser Grund denn eigentlich sei. Wenn man z. B. vom Ansichseienden in neuerer Zeit gesagt hat, man könne sich ein solches Sein schlechthin nicht anders denken, als dafs man es in Beziehungen setze, so hat man darin sofern recht, als man es wirklich nicht anders denken kann. Nur hätte man von Kant lernen können, dafs man damit nichts von Objekten, sondern nur etwas von seinem eigenen Verstande ausgesagt hat. Eben über die Art jener Beziehungen möchte man etwas erfahren; für die empirische Wirklichkeit hat die Feststellung ihrer Art der Relationen keine Schwierigkeit und sie ist implicite in den Worten Raum und Zeit gegeben. Wir dürfen Raum und Zeit nicht auf Dinge an sich erstrecken, weil das einen Widersinn bedeutet und die eigene Vernunft in Widersprüche verwickelt. Die Kategorien aber auf sie anzuwenden, nützt uns in der theoretischen Erkenntnis gar nichts. Denken allein kann man aber nicht ohne die Kategorien, d. h. ohne den Verstand. Indem Kant alle spekulativen Bemühungen auf eine Erkenntnis der eigenen reinen Elemente des Wissens eingeschränkt zeigt, stellt er selbst den Begriff der spekulativen Metaphysik erst richtig. Sie kann uns nicht zu einem Wissen von hyperphysischen Objekten führen, sondern nur mit Sicherheit darüber belehren, dafs und warum eben dieses Wissen unmöglich ist. Sie hat nur das bescheidene Verdienst, Irrtümer zu verhüten. Kant hebt das Wissen auf, läfst aber dem Glauben seinen Platz. Das wäre unmöglich, wenn sich die Welt der Erscheinungen und die Welt der Dinge an sich deckten. Eben damit würde alles in Erscheinung verwandelt werden können. Für den Glauben kann es keine objektiv zwingenden Beweise geben, was vielleicht zu unserem Heile ist. Sie würden wider die Bedeutung der praktischen Freiheit selbst sich geltend machen lassen. Die Objektivität der praktischen Vernunftgesetze und der im Glauben gesuchten Triebfedern

bezieht sich nun nicht auf die Erkenntnis von Dingen, sondern auf die Verwirklichung der Ideen durch den sittlich handelnden durch Vernunft bestimmten Willen. Zur Erfüllung der Pflicht braucht man kein Wissen und keine theoretisch bestimmte Vorstellung von jenseitigen Objekten; über sie wird man also nicht mehr — es sei denn in der Abwehr — streiten. Wer dogmatisch, d. h. lehrhaft verneint, der überschreitet seine menschlichen Befugnisse.

Paulsen rückt dem Philosophen stark zu Leibe. Wir würden den nicht verstehen, lehrt Kant, der uns Aufschlüsse über das Ding an sich geben könnte — Paulsen verlangt von ihm eine Aussage darüber, was er im Begriffe des Dings an sich denke. Nun hat die ganze Kritik nur den Zweck, die Unerkennbarkeit der Dinge an sich zu lehren. Das Noumenon ist ein ens rationis, ein Nichts, wenn es sich um Objekte handelt, und weder Kant noch sonst Jemand könnte Paulsen Rede stehen. Das Ding an sich, hatte Kant bestimmt gelehrt, würde etwas sein, das der pure Verstand sich denkt und nicht in den Sinnen gegeben sein kann. Es bleibt dem Menschen ewig unbekannt. Welche Bedeutung aber Kant den Noumenen in der Ethik beilegte, hat er mit aller Deutlichkeit gesagt. Dazu bedurfte er keiner theoretisch bestimmten Vorstellung von Dingen an sich. Von den vergeblichen Bemühungen, dem Ding an sich von der Fülle unserer menschlichen Einsichten etwas zukommen zu lassen, wollte Kant uns befreien. Es liegt auf der Hand, dafs man solche Eigenschaften entweder vom eigenen Gemüte borgen müfste oder dafs man sie von den äufseren Objekten nimmt. Im letzteren Falle kommt man zu materialistischen, im ersten zu idealistischen Auffassungen, immer aber überhebt man sich, ohne dadurch theoretische Erkenntnis zu fördern. Keine empirische Frage hat hieran das mindeste Interesse. Das hält freilich Niemanden ab, Kant „weiterzuentwickeln“ — als ob er nicht alle diese Möglichkeiten übersehen hätte. Eröffnet uns die Kantische Untersuchung die vollkommene Klarheit in die unendliche Fülle lösbarer Aufgaben, befreit er die Forschung endgültig von dem dogmatischen Zwang rationalistisch gehüteter Vorurteile, so nimmt er uns nichts als die überhebliche Einbildung, die das Rätsel der Welt in der Erkenntnis von Dingen an sich auflösen möchte. Der Grundzug der Kantischen Philosophie ist eben eine klare Einsicht, in der die menschliche Bescheidenheit vor Phantasien uns bewahren möchte, die niemals dauernde Überzeugung

haben bewirken können. Nicht skeptisch, sondern mit der Wucht thatsächlicher Gründe wird von Kant zum ersten Male in der Philosophie die unüberschreitbare Grenze menschlicher Forschung bestimmt.

Man wird nach Kants Lehre von den Dingen an sich einsehen müssen, daſs sie allerdings den nicht „befriedigen“ könne, der vom Unerforschlichen gern etwas w i s s e n möchte. Sollte es aber gar so schwer sein, sich in etwas zu finden, das kein Mensch zu ändern vermag? Kann es wirklich „befriedigen“, wenn sich immer von neuem menschlicher Witz an Problemen versucht, deren Fruchtlosigkeit a priori einzusehen ist? Freilich hat „der denkende Mensch die wunderliche Eigenschaft, daſs er an die Stelle, wo das unaufgelöste Problem liegt, gern ein Phantasiebild hinfabelt, das er nicht los werden kann, wenn das Problem auch aufgelöst und die Wahrheit am Tage ist“. Wie oft soll aber das Problem der Metaphysik noch gelöst werden? Genügt hier die gewaltige Arbeit des groſsen Denkers nicht? Zu dichten und zu schwärmen kann man allerdings niemandem wehren, und man kann auch niemandem verbieten, an die philosophischen Orakel zu glauben.

Analytische und synthetische Urteile.

„Kant ist der Begründer der Erkenntnistheorie in Deutschland.“ In Deutschland? Wir meinten, daſs es vor ihm noch keine solche Theorie gab. Der gute Wille, der in Versuchen sich kund thut, macht es nicht. „Kant war der erste unter den deutschen Philosophen, der diese Reflexionen von der Metaphysik abgetrennt und zur selbständigen Disziplin gemacht hat.“ Ist das sein Verdienst, so würde er sich vielleicht für den Ruhm bedanken, der Vorläufer vieler Erscheinungen zu sein, die heute unter dem Namen Erkenntnistheorie herumlaufen. Aber dem sei, wie ihm wolle. Kant hat etwas begründet, was vor ihm noch nicht oder noch unvollkommen vorhanden war — in Deutschland; denn Hume hat ja nach unserem Verfasser das alles viel besser gewuſst. Aber Kant mochte doch als Begründer nicht so recht wissen, wie man eine solche Gründung anzufangen habe. Man muſs ihm also mit neuer Weisheit zu Hilfe kommen. Wir haben ja seit Kant so viel neue metaphysische Entdeckungen gemacht. Scholastische Spitzfindigkeiten verleiten ihn zu systematischer Arbeit; man nehme sie nicht ernst. Es hängt von ihnen nichts ab. Wo der Philosoph euch sagt, er lege Wert auf eine Untersuchung: glaubt ihm nicht. „Kant formuliert am Eingang des Werkes das Problem in der Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Er liebt es, in späteren Darstellungen diese Formel in ihrem ausnehmenden Wert zu betonen. In der Kritik der reinen Vernunft spielt sie in der Folge keine erhebliche Rolle.“ Spielt sie nun eine Rolle oder nicht? Jene Worte werden nicht überraschen, wir wissen ja schon, daſs Paulsen seinem um Probleme verlegenen Kant nach 100 Jahren und darüber anempfiehlt, „die Form der empirischen Forschung“ zu untersuchen. Eine „Art falscher Klarheit“ der klassischen

Unterscheidung der Urteile hat zur Verwirrung beigetragen. Paulsen sagt: „Nach meinem Dafürhalten wäre es kein Unglück gewesen, wenn er sie überhaupt nicht gefunden hätte.“ Was versteht Paulsen hier unter „Unglück“?

Mit aller Promptheit zeitigt nun aber jene „falsche Klarheit“ ein Zeugnis des Mifsverständnisses. Er liest eine Kantische Formel: „Das Verhältnis, was per analysin entsteht, ist logisch, was per synthesin entsteht, ein reales.“ Dieser Satz giebt an einem einzelnen Falle die ganze Aufgabe der Kritik in nuce. Man hat das logische Verhältnis von Grund und Folge nicht mit dem realen Verhältnis von Ursache und Wirkung zu verwechseln. Kant hat dieselben Worte oft und v. a. in der Kritik der praktischen Vernunft gebraucht: „Zwei in einem Begriffe notwendig verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft sein, und zwar entweder so, dafs diese Einheit als analytisch (logische Verknüpfung) oder als synthetisch (reale Verbindung), jene nach dem Gesetz der Identität, diese der Kausalität betrachtet wird.“ Kant spricht also von einer Art der Verknüpfung, die er als elementaren Akt des Verstandes von jeder anderen Art der Synthesis unterscheidet. Nun steht in jenem Satze das Wort „real“, das genügt für den modernen Schriftsteller, „den Satz aus der Dialektik“: „alle Existentialsätze sind synthetisch“ umzukehren: „alle synthetischen Sätze sind Existentialsätze“. Konnte man wirklich über den Begriff der Existenz nicht in der Kritik der reinen Vernunft Aufschluss erhalten? Konnte man Aufschlufs über seinen Gebrauch nicht bei den Postulaten des empirischen Denkens oder im eigenen Bewufstsein vorfinden? — Es macht einen Unterschied, ob man nur auf die logische Verstandesfunktion, oder auch auf die transscendentale acht hat. Jene erwägt nur das Denken, diese auch das Denken eines möglichen Gegenstands. Unter ihren Leistungen findet sich auch die Kategorie der Existenz. Alle transscendentalen Funktionen haben Beziehung auf Reales, aber in keiner apriorischen Funktion wird eine Existenz behauptet. Eine leichte Überlegung hätte vor dieser voreiligen Umkehrung behüten können. Jeder mathematische Satz hätte den Verfasser jenes Satzes stutzig machen müssen. Ist $2 \times 2 = 4$ ein Existentialsatz? In der That ist keiner der synthetischen Sätze a priori, von denen die Kritik der reinen Vernunft handelt, ein Existentialsatz, es sind ja alles nur formale Prinzipien, die nach ihrem möglichen Gebrauch erwogen werden.

Daſs ferner nicht alle Erfahrungsurteile Existentialsätze sind, braucht nicht erst gesagt zu werden.

Indessen was hat es mit jenem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile auf sich? Wenn man nur auf die Formen des Denkens selbst acht hat, so beschreibt man nach Kant nur analytische Operationen, die ihren Gegenstand schon vorauszusetzen. Die analytische Logik, deren Gesetze man sich im Gebrauche unter Umständen vergegenwärtigt, sorgt nur dafür, daſs unsere Gedanken der Form nach nebeneinander bestehen können. Man setzt dabei immer schon eine andere Verstandesthätigkeit voraus, die Kant unter dem Terminus der Synthesis zum ersten Male in der Philosophie nach ihren Gesetzen bestimmt. Vor Kant berief man sich auf Mathematik, wenn der dogmatische Philosoph aus reiner Vernunft Metaphysik betrieb. Entspringen jene mathematischen Sätze aus formal logischen Prinzipien, genügt zu ihrem Verständnis der Satz des Widerspruchs, kann man aus bloſsen Begriffen seine Erkenntnis erweitern? Oder hat man hier noch andere Prinzipien anzuerkennen, die auſserhalb des Verstandes ihre Begründung zu suchen haben? Jene Formen des Denkens sind unverletzlich, aber mit ihnen allein kann man nicht verstehen, wie man von einem Begriffe etwas aussagen kann, das nicht schon im Begriffe gedacht war. Es ist wirklich eine verblüffende Klarheit, die jener Unterscheidung anhaftet. Der Satz des Widerspruchs verbietet, daſs ich von einem Dinge, dessen Begriff ich habe, Aussagen mache, die dem Begriff und also dem Dinge selbst zuwider sind. Wenn man in der Erfahrung fortschreitet, so erweitert man den Inhalt der Begriffe, die man schon hat und man erwirbt neue, zu denen das Gegebene auffordert. In den reinen Vernunft-Wissenschaften sieht man von allem Besonderen ab, man ist mit seinen Begriffen allein. Können solche reine Disizplinen mit bloſsen Begriffen fortschreiten und kann die formale Logik allein allgemeine Bedingungen a priori an die Hand geben, unter denen Dinge als Objekte unserer Erkenntnis gedacht werden können? Warum macht die Mathematik ihr Glück, die Metaphysik nicht? Kant entdeckt, daſs die reine Mathematik — „das Prototypon sinnlicher Erkenntnis“ — keine Wissenschaft aus bloſsen Begriffen ist, sondern daſs sie ein Richtmaſs an Faktoren habe, die mit dem Satze des Widerspruchs und mit jenen Formen des Denkens an sich nichts zu thun haben. Jenen Erkenntnisfaktoren hat keine vor-

kantische Lehre gerecht zu werden vermocht; man hat sie falsch eingeschätzt. In der That, wenn den Alten der so klare Unterschied zum Bewufstsein gekommen wäre, die ganze dogmatische Metaphysik wäre der Menschheit erspart geblieben. Dieser Unterschied giebt ja den Schlüssel für alle die Irrtümer der Metaphysiker; es genügt zur Erkenntnis nicht, dafs ein Gedanke widerspruchsfrei sei — er mufs auch Kriterien objektiver Wahrheit gemäfs sein. Wir sind in der That synthetischer Urteile a priori fähig, die den Begriff erweitern; den Prinzipien der Analysis gesellen sich Grundsätze a priori anderer Art hinzu, die jeder Ableitung aus formal logischen Gesetzen ebensosehr als aus der Erfahrung selbst spotten. Und nun stellt der Philosoph in der Kritik solche synthetische Urteile a priori fest, deren sich der Mensch immer bedient hat und bedienen mufste, wenn er seine Einsichten erweitern wollte. Indessen geben eben synthetische Urteile a priori, wie sie von der Metaphysik behauptet worden sind, den Anlafs, auch jene unbezweifelten Sätze auf ihren Ursprung und ihre reale Gültigkeit zu prüfen. Hier zeigt sich nun die merkwürdige Thatsache, dafs man unter gewissen Bedingungen das synthetische Urteil a priori nach seiner Natur verstehen kann, während sein Gebrauch ohne Legitimation bleibt, wenn man von ihnen absieht. In der That kann kein synthetisches Urteil a priori, das den Erfahrungsgebrauch überschreitet, seine objektive Realität darthun, noch mehr, die Begriffe, mit denen man operiert, büfsen damit ihren bestimmten Sinn ein. Und auch da, wo man, von empirischer Synthesis ausgehend, aus blofsen Begriffen zu beweisen versucht, gerät man nicht auf Einsicht, sondern man verfällt dem Widerspruche der Antinomien. Kann man nicht sehen, dafs mit dem Prinzip aller synthetischen Urteile a priori die ganze Kritik der reinen Vernunft gegeben war? Die analytischen Urteile der Metaphysik unterliegen ja der Kritik nicht. Freilich zeigt Kant, dafs man durch nur scheinbar analytisch legitimierte Schlüsse synthetische Urteile a priori erschlichen hatte. Kann sich durch jenes Prinzip möglicher empirischer Erkenntnis die Synthesis legitimieren, so hat der Satz seine objektive Bedeutung d. h. seine Wahrheit dargethan. Ist die Bedingung: Möglichkeit der Erfahrung unerfüllt, so hat man es mit Erschleichungen und mit dem Irrtum zu thun. Die häufige Berufung der Metaphysiker auf Mathematik aber fällt schon mit dem Argumente, dafs diese durch den reinen Verstand allein nicht eingesehen werden kann, vielmehr die

Einbildungskraft des Mathematikers a priori über eine Gabe ursprünglicher Sinnlichkeit verfügt und daſs Mathematik in der That nur sofern Erkenntnis ist, als der Mensch a priori für ihre Begriffe Objekte vorauszusetzen berechtigt ist, die den Gesetzen des Raumes und der Zeit gemäſs sind.

Kant beurteilt die Vernunft nach der Idee eines zum Erkennen bestimmten Organismus. Kann man aus reiner Vernunft erkennen und unter welchen Bedingungen? Wenn man behauptet, daſs der Blitz vom Donner begleitet wird, so hat der Verstand das Urteil auf Grund empirischer Synthesis gefällt. Aus reinem Verstande kann man dies Urteil nicht fällen. Das Wahrnehmungs- wie das Erfahrungsurteil setzen beide Verstand voraus, aber wenn man sie von anderen unterscheidet, so sieht man eben auf die Bedingungen der Verknüpfung, die hier andere sind, als bei Urteilen, die a priori gefällt werden. Was ist, fragt Kant, das X, auf das der Verstand sich stützt, wenn er a priori aus einem gegebenen Begriffe zu einem anderen hinausschreitet? In der Mathematik, sagt der Philosoph, ist es die reine Form der Anschauung, d. h. eine ursprüngliche Bedingung unserer Sinnlichkeit, auf die eine transscendentale Theorie des Erkennens und also eine Kritik synthetischer Urteile a priori zu reflektieren hat. Wenn man den Begriff des Dings an sich als eines transscendentalen Grundes der Erscheinung zu denken gezwungen ist, was habe ich dann zur Verfügung, um dies X synthetisch zu bestimmen? Wie konnte Leibniz von dem Begriffe der Monade, einer nach reinem Verstandesbegriffe gedachten Einheit, zu dem der Vorstellung hinausgehen, die er jener Monas beilegte? Man sieht, daſs das Prinzip a l l e s Denkens, das des Widerspruchs, hier nichts entscheidet. Aus dem Begriffe dieser Einheit (Monas) kann man auf jenes Prädikat nicht schlieſsen. Es liegt kein Widerspruch in dem Satze: Keine Monade hat Vorstellungen. Wie legitimiert sich also jene Behauptung? Schon Leibniz unterschied das Identitätsurteil von solchen Urteilen, die auf seinem g r o ſs e n Prinzip, dem Satz vom Grunde ruhen. Aber mit dem reinen Verstande allein läſst sich kein Erkenntnisurteil verstehen. Man muſs den Grund der synthetischen Urteile a priori angeben, bestimmen können. Hume hat diese Aufgabe eingesehen, aber nicht gelöst — weil er die mathematischen Urteile verkannte. Leibniz statuierte synthetische Urteile a priori, die er nötig hatte, und die zum Verständnis der Welt helfen sollten. Er erfand sie, getäuscht

von der Meinung, dafs alle Objekte vor einem puren Verstande verknüpft werden. Kants Entdeckung der wahren Natur von Raum und Zeit zeigt, dafs sie, als a priori in den Sinnen gegeben, synthetische Urteile a priori möglich machen. Die ganze Kritik der reinen Vernunft wird nun nichts anderes als die Lehre vom synthetischen Urteil a priori; kann man nicht sehen, dafs mit der Untersuchung und Kritik dieser Urteile die Erkenntnistheorie begründet ist? — Dafs es auch wirklich so sein müsse, davon kann man sich auch leicht überzeugen. Der Unterschied bot sich mit Notwendigkeit dar. Wo jemals verschiedene Auffassungen konkurrieren, da widersprechen sie sich auch. Liegen hier überall d. h. auf jeder Seite Verstöfse gegen den Satz des Widerspruchs vor? Haben die Metaphysiker gegen das Grundgesetz alles Denkens gefehlt, oder fehlte es nur an einer Disziplin, die durch Einsicht in die Bedingungen synthetischer Urteile a priori erst möglich wird?

Kant verhilft uns mit seiner Lehre von der reinen Erkenntnis auch zu einer Einsicht in das Wesen der Erfahrung, aber für die empirische Synthesis hat man hinreichende Kriterien, deren sich das Alltagsleben wie die Physik immer mit Sicherheit bedient hat. Der Richter weifs ohne erkenntniskritische Untersuchungen, wie man die Behauptung eines Delikts beweisen müsse. So lange man sich an die Erfahrung selbst hielt, war man immer auf sicherem Wege, es war immer die Spekulation, die die Physik aus ihren Bahnen trieb und zwar gleichviel ob man sich an abergläubische Vorstellungen hing oder bei einem der herrschenden metaphysischen Systemen Anleihen machte. Erfahrung an und für sich hat man nie bezweifelt. Die Skepsis überhaupt ist so lange unmöglich, als der Mensch mit seinem Urteil in niederen aber sicheren Sphären bleibt. Von der Erfahrung geht auch Kant mit klarem Bewufstsein aus, wie jeder Philosoph — ob er sich darüber Rechenschaft giebt oder nicht. Aber er achtet auf sie mit dem scharfen Blick des Philosophen. Was ist die Erfahrung, worin besteht ihr Wesen? Man sieht leicht ein, dafs uns Gegenstände durch Wahrnehmungen gegeben sein müssen, wo wir auch empirisch urteilen. Wie kommen wir dazu Wahrnehmungen so zu verknüpfen, dafs unsere Urteile den Anspruch auf Objektivität erheben? Sind die Bedingungen dieser Verknüpfung nicht festzustellen? Interessiert uns nur der Inhalt des Urteils, so ist er durch die Wahrnehmungen selbst erklärt; liegt uns aber an den

elementaren formalen Bestimmungen, so müssen wir schon von dem besonderen Inhalte absehen und nach den allgemeinen Normen forschen, unter denen sich alles Denken in der Erkenntnis vollzieht. Was macht nun diese allgemeinen Begriffe, was die aus ihnen entspringenden synthetischen Urteile notwendig? Was kann es anders sein als die Möglichkeit, durch sie Wahrnehmungen objektiv zu verknüpfen, d. h. die Möglichkeit der Erkenntnis, die unangezweifelt von allen Menschen anerkannt und beständig geübt wird? Kant hat zunächst wohl die Natur des mathematischen Urteils klar erkannt. Was macht hier die Synthesis begreiflich? Aus dem bloſsen Begriff kann man nicht durch den bloſsen Begriff selbst herauskommen. Im Begriff wird etwas gedacht, das wir uns im analytischen Urteil nach logischen Regeln zur Deutlichkeit bringen können. Es mag noch so schwer sein, auszusprechen, was man im Begriff der Geraden denkt, in diesem Begriffe liegt nichts, was eine Gröſse aussagte. Im Begriffe der Zahl 12 sagen wir, wie weit wir in der Zahlenreihe gehen sollen, aber kein Mensch wird behaupten, daſs damit zugleich „dunkel und verworren“ gedacht werde, aus welchen Summanden sie sich zusammensetzen lasse und was dergl. mehr ist. Es sind verschiedene Thätigkeiten, die man für sich ins Auge fassen kann, in denen man das eine Mal sagt, was man im Begriffe schon denkt, das andere Mal einen neuen Begriff dem gegebenen als Prädikat beilegt. In der That braucht man nur auf sich selbst acht zu haben, um bei den mathematischen Urteilen zu bemerken, wie man immer synthetisch eine mögliche Anschauung bestimmt; man lasse sich nur nicht dadurch täuschen, daſs man für eine Menge von Begriffen schon eine Reihe von Prädikaten notwendig denkt, die ihn über seine ursprünglichen Konstituenten erweitert haben. Indem Kant feststellt, daſs jeder mathematische Begriff in der Anschauung selbst wurzelt, hat er auch zugleich das Prinzip entdeckt, nach dem man hier beständig den Inhalt seiner Begriffe und das heiſst seine Erkenntnis vermehrt. Diese Entdeckung hat lange auf sich warten lassen, „weil die . . . Anschauung selbst a priori gegeben werden kann, mithin von einem bloſsen reinen Begriff kaum unterschieden wird“. Die reine Mathematik ist durch den reinen Verstand allein nicht erklärt, wir haben noch anzuerkennen, daſs auch in einer reinen Sinnlichkeit formale Erkenntnisbedingungen gegeben sind, von denen der Mensch sich nicht lösen

kann. Damit ist gleichsam eine Gleichgewichtsbedingung für die Erkenntnis gewonnen. Die logischen, grundlosen Möglichkeiten mit ihrem blendenden Scheine können den Blick nicht mehr verwirren, wenn in der Mathematik schon ein objektiver Zwang nachgewiesen wird, der Erkenntnis bedingt. Die Mathematik hat seit alten Zeiten zu jenen überschwänglichen Versuchen der Metaphysiker geführt, sie hat in das Labyrinth hineingeführt, jetzt zeigt sie den Weg, wieder auf richtige Bahnen zu kommen. Wollen wir über den Begriff hinaus, so sagt die Anschauung ihr ja oder nein. Sagt der Satz vom Widerspruch nur, daſs einem Begriffe von den Prädikaten A und Non A nur eines zukommen könne, so entscheidet er nicht über das Prädikat — man hat es erst zu suchen, wenn es noch nicht im Begriffe gedacht war. Die Anschauung macht ihrerseits die Bestimmung möglich, die vom Verstande vollzogen wird. Liegen nun in der Anschauung notwendige und allgemeine Bedingungen, so ist eben so sicher, daſs uns nur vermittelst der Anschauung Gegenstände gegeben werden können. Liegt der empirischen Anschauung eine reine zu grunde, macht ein reiner Verstand den empirisch urteilenden Verstand möglich, so bedeutet die Vereinigung beider nur das Vermögen, den Verstand in concreto auf Gegebenes anzuwenden. Die Mathematik bedeutet somit mögliche Erfahrung, durch die allein eine reine, unabhängig von jeder Erfahrung, d. h. von jedem besonderen Inhalt vollziehbare Synthesis sich legitimieren kann. Es kann keinen a priorischen Begriff und kein a priorisches Urteil geben, wenn es nichts giebt oder geben kann, das sich ihnen einordnen läſst. Sie können nicht von objektiver Realität sein, wenn sich a priori einsehen läſst, daſs uns nichts gegeben werden kann, auf das man sie in bestimmter Weise anzuwenden vermöchte.

Man sieht, wie mit dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile das Problem der Kritik der reinen Vernunft schlechthin gegeben ist. Der formalen Logik wird damit retrospektiv erst Begriff und Aufgabe bestimmt, während in der Lehre von der Synthesis im Begriff und in der Lehre vom synthetischen Urteile a priori eine völlig neue Wissenschaft begründet wird, in der die erkenntniskritischen Tastversuche ihren natürlichen Abschluſs finden. Es macht einen Unterschied, ob man nur logisch oder transscendental reflektiert. Kant giebt nicht eine neue Auflage angewandter Logik, sondern er führt unter dem Namen Kri-

tik der reinen Vernunft eine natürliche Schwester der formalen Logik ein. Das ganze Buch würde den Namen einer transscendentalen Logik, d. h. einer Logik vom reinen Denken möglicher Objekte und ihrer Bestimmungen, einer Logik der Synthesis verdienen, wofern nicht auf das Vermögen Rücksicht zu nehmen wäre, das als Rezeptivität das Gegebensein von Gegenständen in einer besonderen Lehre, der transscendentalen Ästhetik, abhandelt. Kritik aber nennt sich das Buch, weil es nicht blofs einen wahren Gebrauch des reinen Verstandes zu konstatieren, sondern weil es auch über solche synthetische Urteile a priori zu richten hat, die unter dem Deckmantel analytischer Operationen eine Synthesis nur erschleichen. Die Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? spielt nicht eine „Rolle“ in der Kritik, sondern sie bedeutet die Kritik höchstselbst. Beweis: Die transscendentale Ästhetik zeigt Raum und Zeit als Erkenntnisprinzipien, die mathematische Urteile nach ihrem Gegenstande als synthetische a priori verständlich machen; die transscendentale Analytik erörtert die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori als Prinzipien alles Erfahrungsgebrauchs, die transscendentale Dialektik endlich prüft die nur erschlichenen metaphysischen synthetischen Urteile a priori nach ihrer Genesis und ihrer wahren Bedeutung. Sie zeigt, was sich in der Analytik schon erwarten liefs, dafs die Metaphysik reine Begriffe der Synthesis, blofse Formen des Denkens, material gebraucht hat, ohne durch sie eine Synthesis in concreto vollzogen, oder sich auch nur über die Möglichkeit dieses Vollzugs Rechenschaft gegeben zu haben. Durch die hier geübte Kritik wird zugleich die Leistung der Vernunft nach ihrer Bedeutung für das Erkennen festgestellt. Sie hat keine Objekte, denn sie schaut nicht selbst an, aber sie übt auf Verstand und Sinne eine Führung aus; sie weist der empirischen Forschung nur ihre Wege an, die niemals ins Jenseits gerichtet sind. —

Indessen kehren wir zu Paulsens Kritik des fundamentalen Unterschieds zurück. Natürlich wird der alte Vorwurf erhoben, dafs Kant eine „fliefsende“ Unterscheidung gegeben habe; überdies wird sie noch „zufällig“ genannt. Was heifst es nun: die Unterscheidung ist eine zufällige? Man fragt nun weiter: Was giebt ein Recht formale Logik von der Kritik (der Erkenntnistheorie) zu unterscheiden, wenn jener Unterschied ein fliefsender

ist? Sollte man wirklich kein Recht haben, die verschiedenen Thätigkeiten auseinanderzuhalten, in denen man einerseits seine Begriffe durch das Urteil zur Deutlichkeit bringt, das andere Mal den Inhalt seiner Begriffe erweitert? Man urteilt analytisch, wenn man den Begriff schon hat und sich Rechenschaft darüber giebt, was man in ihm denkt, man urteilt synthetisch, wenn man Bestimmungen feststellt, die der Begriff noch nicht enthielt und die man nicht aus der Luft des reinen Denkens greifen kann. Fliefsend und zufällig ist, was sich der Einzelne jeweils in seinen Begriffen denkt. Aber der Begriff des Körpers, des Dreiecks, der Geraden, der Zahl 10 u. s. f. ist nicht fliefsend. In der Erfahrung selbst konnte man nicht auf den Gedanken kommen, sich auf formale Logik zu versteifen. Hier hatte man hinzunehmen, was die unsere Urteile rechtfertigende Beobachtung bot. Dafs man aber vom Begriff nur dann etwas aussagen kann, wenn man ihn schon hat, ist ebenso plausibel, d. h. selbstverständlich, als dafs man nur das von ihm aussagen kann, was man in ihm denkt. Der Ursprung des Begriffs kann dabei empirisch sein (wie der vom Golde) oder er kann dem reinen Verstande zuzusprechen sein, das gilt gleichviel, wenn man analytisch urteilt, d. h. nur deutlich machen will, was man in seinen Begriffen denkt Wie der Schriftsteller argumentiert, wollen wir vor Augen stellen: „Das Urteil: Gold ist ein gelbes Metall wird öfter als Beispiel eines analytischen Urteils angeführt: Offenbar setzt dies Urteil zwei andere voraus, die nicht analytisch sind, ein Erfahrungsurteil: es giebt einen Körper, der alle die Eigenschaften hat, die ich mit dem Namen Metall zusammenfasse und der dazu gelb ist; und zweitens eine lexikalische Aussage: dieser Körper wird in deutscher Sprache Gold genannt.“ Man traut seinen Augen nicht. Sollten hier nicht noch mehr „lexikalische“ Aussagen vorausgesetzt werden: ist, gelb, Metall, sind das nicht auch Worte, die eine lexikalische Aussage voraussetzen? Wo gerät man hin, wenn diese Art der logischen Untersuchung noch weitere Fortschritte macht? Was hat wohl all das „Nebenbeiseiende“ mit der Frage zu thun, ob hier analytisch geurteilt worden ist oder nicht? Soll man die Herzählung der Voraussetzungen noch weiter treiben? Dafs man, um jenes Urteil zu fällen, nicht vier Wochen gehungert hat und so fort. Die logische Thätigkeit, die in jenem Urteil vollzogen wird, soll getroffen werden; an ihr ändern übrigens alle jene Voraussetzungen

nichts. Oder wird etwa die Natur des Urteils verändert, wenn man es ins Französische übersetzt?

Kann man seinen Blick nicht mehr auf die hier geforderte Abstraktion einstellen? Und nun mufs Kant sich noch weiter belehren lassen: „Das Urteil: Gold ist gelb ist nur so lange ein analytisches Urteil, als nicht ein Körper gefunden wird, der alle Eigenschaften des Goldes hat, nur dafs er weifs oder rot ist." Also wenn ein Urteil berichtigt werden mufs, so wird seine durch jenen Unterschied bestimmte logische Natur aufgehoben? Dabei ist es immerhin eigentümlich, dafs Kant sich darüber besonders ausgesprochen hat, dafs ein empirischer Begriff nicht „innerhalb seiner Grenzen ursprünglich" dargestellt werden kann. Noch sonderbarer aber ist, dafs er gerade jenes Paulsensche Beispiel dabei zur Illustration anwendet: „So kann der eine im Begriffe vom Golde sich aufser dem Gewichte, der Farbe, der Zähigkeit noch die Eigenschaft, dafs es nicht rostet, denken, der andere davon vielleicht nichts wissen. Man bedient sich gewisser Merkmale nur so lange, als sie zum Unterscheiden hinreichen, neue Bemerkungen dagegen nehmen welche weg und setzen einige hinzu, der Begriff stehet also niemals zwischen sicheren Grenzen." So Immanuel Kant in der Kritik der reinen Vernunft. Welch ein unklarer Kopf, da er nicht zu bemerken vermochte, wie er damit sein eigenes Beispiel aus den Prolegomenen und zugleich die ganze Unterscheidung zerfliefsen liefs! Und wirklich wirft Fr. Paulsen dem „Begründer der Erkenntnistheorie in Deutschland" vor: „Man sieht, wie ungeeignet diese Unterschiede zur Grundlage einer erkenntnistheoretischen Untersuchung sind." Wir übergehen den Paulsenschen Kampf gegen das bekannte arithmetische Beispiel, der nicht ohne unfreiwillige Komik geführt wird. Auch hier spielt das „Nebenbeiseiende", auf das der Kritiker seine Blicke richtet, seine Rolle.

Aber die mifslungene Grundlage Kantischer erkenntnistheoretischer Untersuchung ist nicht einmal original! Kant verbirgt durch sie nur, was andere vor ihm schon gedacht haben: „Der eigentliche und wesentliche Unterschied, der sich hinter diese Unterscheidung synthetischer und analytischer Urteile versteckt, ist, wie schon gesagt, ein anderer: es ist die Unterscheidung zweier Arten von Erkenntnis wie sie schon Locke vorschwebte, wie sie dann Hume klar durchführte: die Unterscheidung der rein begriff-

lichen (mathematischen) Erkenntnis und der Erkenntnis von Thatsachen.“ (S. 135.)

Es ist seltsam, dafs Paulsen in den wiedergegebenen Worten eine Belehrung giebt, die — soweit sie richtig ist — von Kant selbst herrührt und dafs sich der Kritiker nicht scheute trotz der Kantischen Abwehr hier die Priorität anzutasten: „Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Prinzipien lernt man nicht leicht von anderen, denen sie nur dunkel obgeschwebt haben … Die so niemals selbst denken, besitzen dennoch die Scharfsichtigkeit, alles, nachdem es ihnen gezeigt worden in demjenigen, was sonst schon gesagt worden, aufzuspähen, wo es doch vorher Niemand sehen konnte.“ Da man heute in kritischen Fragen nur zu tasten gewohnt ist, so bemerkt man den Unterschied gar nicht mehr, den Kant hier für sich geltend macht. So kann es auch heute „nicht leicht fehlen, dafs nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Ähnlichkeit hätte“.

Paulsen fühlt die Verpflichtung, Kant aus Hume zu entwickeln. Dabei müssen alle seine irrigen Vorstellungen von Kants Metaphysik und seiner Stellung zu ihr mitwirken. Jenes Verstecken der Humischen Unterscheidung unter der neuen und der Gebrauch der Formel: „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ hat seinen guten Grund und Paulsen hält ihn uns nicht vor: „Kant will die Metaphysik in die gute Gesellschaft der Mathematik bringen.“ Er sagt es ja selbst: Hätte Hume die Mathematik richtig eingeschätzt, so hätte die „gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdann zu stehen gekommen wäre, sie wider die Gefahr einer schnöden Mifshandlung gesichert“. „Und so bildet Kant nun die allgemeine Formel: wie kann synthetischen Urteilen a priori objektive Gültigkeit zukommen? unter welcher Formel nun die Metaphysik mit der Mathematik zusammen beschlossen ist, ein günstiges Omen: die bestrittenste mit der gewissesten und unbestrittensten zu gleicher Untersuchung vor den Gerichtshof der Vernunft gestellt.“ Dafs Kant einen Unterschied auf eine bestimmte Formel, einen bestimmten Begriff bringen will und dafs hierin ein Fortschritt liegt — das ist alles für die historisch-genetische Forschung gleichgültig. Jenes „günstige Omen“ aber werden wir noch auf seine Verheifsung hin zu prüfen haben. Es kommt dafür wieder in Frage, was man im Begriffe der Metaphysik denkt. Hume wendet sich gegen dogmatische Metaphysik und sah dabei „nur auf

den negativen Nutzen", aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der der Vernunft die wichtigsten Aussichten nimmt, „nach denen sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann." Daſs die Humische Skepsis mit unerbittlicher Konsequenz alle die Gedanken ausschlieſst, für die Paulsen selbst eintritt, muſs dem Verfasser des Kantbuches entgangen sein. Er kämpft beständig gegen sich selbst, ohne es auch nur zu bemerken. Auf der anderen Seite liegt die Kritik als ein natürlicher Mittelweg zwischen der Skepsis Humes und der dogmatischen Schwärmerei, die sich auch an den Lockischen inkonsequenten Standpunkt heftet. Die vernünftige Skepsis ist die Vorübung zur Kritik. Die Kritik bringt denselben negativen Nutzen und verhütet jenen positiven Schaden. In jeder Hinsicht dringt sie auf Einsicht in die Grenzen der Erkenntnis, auf die Humes und auch Lockes Auseinandersetzungen mit der Behauptung von Schranken ausdrücklich verzichten. — Kant sagt von Hume: „es ist gerade so, als ob er gesagt hätte, reine Mathematik enthält bloſs analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische a priori." Kant bringt diese Unterscheidung unter Anerkennung der Humischen Gedanken, „die er niemals völlig entwickelte", auf feste Begriffe und rechnet es sich als sein Hauptverdienst an, daſs er das Humische Problem in gröſster Allgemeinheit erschöpfend zur Lösung bringe. Hume fragt dabei weder, wie er den Begriff der Causalität fassen müsse, um der Physik zu dienen, noch bildet er den Begriff um, wenn er einerseits feststellt, was er in dem Begriffe denkt und andererseits wie Kant fragt: quid juris? Dieselbe Frage hätte er notwendig auf die Mathematik ausdehnen müssen, wenn er einen klaren Einblick in ihr Wesen gewonnen hätte. Wie kommt es, daſs ich aus drei gemessenen von einander unabhängigen Stücken eines Dreiecks auf die anderen schlieſsen kann? Ich habe immer gewisse Beziehungen verwirklicht gefunden, was verbürgt mir, daſs ich es auch von der Zukunft so erwarten darf? In der That sind mathematische Begriffe bestimmt, wenn ich angeben kann, was ich in ihnen denke und noch mehr, wenn ich eben damit alles sage, was zu ihrer Konstruktion ausreicht. Aber wie ist es möglich, daſs ich a priori aus meinen Begriffen herausgehen kann? Liegt der Pythagoreische Satz wirklich schon im Begriffe des rechtwinkligen Dreiecks? Ebenso bestimmt sind die Elementarbegriffe des Verstandes, wenn ich wirklich nur meinen Blick auf das einstelle,

was ich in ihnen denke, wenngleich hier eine scharfe Definition so wenig möglich ist, als eine Konstruktion in der Anschauung. In jedem reinen Begriffe des Verstandes wird eine Funktion des Verstandes allgemein vorgestellt und jeder reine Begriff hat sein „Wesen“ wie auch der Verstand selbst, sonst könnte man sich nicht darüber diskursiv äufsern. Die Thatsache des Verstandes und seiner Begriffe hat man hinzunehmen und man hat seine erkenntnistheoretische Aufgabe sehr bestimmt präcisiert, wenn man die verschiedenen Thätigkeiten: Den Inhalt des Begriffs „erläutern“, den Inhalt „erweitern“ von einander unterscheidet. Dieser Unterschied ist genau so scharf, wie man ihn denkt und dem Kritiker bleibt nichts als die Aufgabe, nach dem Prinzip zu suchen, auf dem die eine und die andere Thätigkeit ruht. Man sieht ein, dafs für den ersten Fall der Satz des Widerspruchs ausreicht, für den zweiten nicht. Eben deshalb stellt Kant das Prinzip aller synthetischen Urteile a priori auf, das durch die Einsicht gestützt ist: Die Bedingungen der Erkenntnis überhaupt (nach ihrer formalen Seite) sind durch das Erkenntnisvermögen selbst gegeben. Man mufs schon sehr kurzsichtig sein, wenn man die in aller Erfahrung sich bethätigende Mathematik, gleichsam wie ein Eiland in einem allgemeinen Ocean der Unsicherheit ruhen sieht, während man mit aller Apodiktizität beständig Urteile zu fällen gezwungen ist, die von jedem vernünftigen Menschen anerkannt werden, obwohl man die ihnen innewohnenden reinen Verstandesbegriffe nicht in der Anschauung konstruieren kann. Scheidet sich die Mathematik selbst aus anderem Wissen aus, so hat das seinen guten Grund, aber die Evidenz ihrer Sätze überhebt uns nicht der Frage: wie sie möglich ist und eben damit giebt sie mit allen anderen unsere Erkenntnis a priori erweiternden Prinzipien dasselbe Problem. Hätte Paulsen nicht in den Beweisen der Analytik nur den rationalen Charakter gesehen, so wäre ihm leicht darüber ein Licht aufgegangen, das schon mit der Ästhetik angezündet ist, dafs alles, was jemals dem bestimmten Urteil anheimfällt, Zeitbedingungen unterworfen ist, dafs ferner nur durch sie (d. h. durch Schemata) den Begriffen etwas Gegebenes eingeordnet werden kann und dafs eben deshalb kein synthetisches Urteil a priori anders möglich ist, als dafs es eben die Bedingung für empirische Erkenntnis und nicht für die Erkenntnis übersinnlicher Objekte abgiebt. Man er-

wecke nur einmal im eigenen Bewufstsein Kants Lehre vom Schematismus, dann wird man einsehen, wie scharf hier die eigene Urteilskraft und die Fehltritte des dogmatischen Philosophen beschrieben sind.

Es ist überaus beschämend, dafs der Zusammenhang zwischen Humischem Denken und der Kantischen Lösung des Problems noch immer nicht klar zum Bewufstsein gekommen ist, ein Anzeichen, dafs man den formalen Charakter der letzten Prinzipien nicht einzusehen vermag. Hume kann in dem Schlusse nach dem Causalprinzip den vollen Syllogismus nicht erkennen, er sucht den Mittelbegriff, der die volle Vernunfthandlung herstellt. Kant bemerkt, dafs keines der Grundprinzipien der Erfahrung analytisch einzusehen ist und dafs man für jedes synthetische Urteil a priori nach dem X, dem Mittel, suchen müsse, das das Hinausschreiten aus dem Begriffe legitimiert. Er zeigt gelegentlich, dafs man den synthetischen Sätzen eine Fassung gegeben habe, die in einem analytischen Urteil eine Einsicht vortäuschen, das hilft ihm alles nichts. Wenn man z. B. sagt „alles Zufällige hat eine Ursache", so hatte man schon vorausgesetzt, was man eben zur Einsicht bringen soll. Hume hatte sich den Gedanken nicht klar gemacht, dafs der Verstand seinerseits erst die Erfahrung, d. h. die empirische Erkenntnis möglich machen könne. Paulsen stimmt diesem neuen in Wirklichkeit an das Ei des Kolumbus gemahnenden Gedanken zu, aber er kann nun gar nicht darüber ins klare kommen, dafs eben in der Möglichkeit der Erfahrung jenes Mittel entdeckt war, durch das sich die objektive Realität aller Erkenntnisbegriffe und aller ihrer synthetischen Prinzipien legitimieren müsse. Er will immer einen Aufschlufs über synthetische Urteile a posteriori und kann nicht sehen, dafs sie eben die synthetischen Urteile a priori in concreto darstellen. Er belehrt Kant mit Kantischer Einsicht: „analytische Urteile gehen allemal auf synthetische zurück, die Synthesis nämlich, wodurch der Begriff gebildet wird." Hier wirft er zwei Argumente durcheinander; das erste diente Kant dazu, die Täuschung aufzudecken, die mathematische Urteile für analytische ausgab. Man ging in der Mathematik immer, wie man es auch mufs, nach dem Satze des Widerspruchs fort und bemerkte nicht, dafs synthetische Urteile a priori zu grunde lagen, die Axiome nämlich, bei deren Anwendung man sich immer an die Anschauung wenden mufs. Das zweite Argument lautet bei Kant: Begriffe

können ihrem Inhalte nach nicht analytisch entspringen, man kann in der Begriffsbildung nichts analytisch ordnen oder trennen, was man nicht zuvor synthetisch verbunden hätte. Darüber hatte man sich vor Kant keine klare Rechenschaft gegeben — heute verwendet man die Kantischen Gedanken gegen ihn selbst in belehrendem Tone. Wenn man aber Analysis und Synthesis, diese von Kant scharf geschiedenen Handlungen nicht auseinanderzuhalten vermag, so liegt das nicht an Kant — das Zufällige und Fliefsende des Unterschieds kommt auf Rechnung des eigenen Mifsverständnisses. Kant ist ja der Synthesis und Analysis bis auf ihren letzten Grund im Erkenntnisvermögen nachgegangen. Die synthetische Einheit der Apperzeption bedingt die analytische; wenn man die Vorstellungen nicht in einem Bewufstsein zu einander hinzuthun, sie nicht als zu einander gehörig rekognoszieren kann, so ist für den analytischen (ordnenden) Verstand gar kein Inhalt vorhanden.

Wir lesen bei Paulsen, dafs Kant in seiner Lehre vom analytischen Urteile voraussetze, dafs Begriffe „feste Wesenheiten" sind, die der Verstand vorfindet und durch Analysis sich verdeutliche. Wo findet denn der „Verstand" nach Kant diese „festen Wesenheiten"? Lehrt denn nicht Kant, dafs der Verstand selbst das Vermögen der Begriffe sei, dafs dieser Verstand sich an Gegebenem entwickelt und bethätigt und dafs man nun diesem Verstande nach seinen objektiven, d. h. für die Erkenntnis von Gegenständen notwendigen Funktionen nachspüren müsse? Das mufs man doch ebenso gut können, wie man den lediglich logischen Leistungen nachgehen konnte. — Man bringt seine Gegenstände nicht hervor, aber man verfährt spontan, wo man seine Anschauungen denkend auf Begriffe bringt. Die Lehre vom analytischen Urteile setzt voraus, dafs man einen Begriff, den man im Urteil deutlich machen will, schon hat und dafs man im diskursiven Denken das auch kann, indem man die wesentlichen Merkmale von den aufserwesentlichen scheidet. Jedermann hat einen Begriff vom Dreieck und jedermann kann sich verständlich machen, indem er sagt, was er in seinen Begriffen denkt. Jedermann kann auch den Inhalt seiner Begriffe vermehren und eben das kann niemand durch den blofsen Begriff, d. h. durch den reinen Verstand. Dafs empirische Begriffe niemals zwischen festen Grenzen stehen, hebt doch die Möglichkeit nicht auf, die verschiedenen Thätigkeiten

des Verstandes zu unterscheiden; daſs ferner analytische und synthetische Operationen immer mit einander verknüpft sind, bedingt doch so wenig, daſs man hier die Waffen streckt, als der Physiker sich abhalten läſst, Licht und Wärme zu unterscheiden, obwohl sie immer verbunden sind. Kant selbst vergiſst nie, daſs seine Trennungen nur den Zweck des Selbsterkenntnisses haben. Wer so Ordnung in seine Gedanken bringt, braucht die Einheit des Organismus nicht zu übersehen, den er beschreibt.

Wenden wir uns nun zu jenem „günstigen Omen" zurück, das Kant verleitet hat, die Mathematik neben die Metaphysik zu stellen. Es ist überaus merkwürdig, daſs derselbe Kant in denselben Prolegomenen (vgl. o. S. 77) von den metaphysischen Urteilen sagt, sie seien von den mathematischen „himmelweit" unterschieden. Aber freilich, das hätte das Bild, in dem Kant wie ein waschechter dogmatischer Rationalist erscheint, etwas abtönen müssen. Oder haben wir es hier mit einer der vielen Inkonsequenzen zu thun? Hat man Augen zu sehen, so erscheint die Verbindung von Mathematik und reiner Naturwissenschaft vor dem Forum der Vernunft bei Kant in einem völlig neuen Lichte. Während man sonst in der Metaphysik immer auf Mathematik sich berief, entscheidet hier die Mathematik in einem negativen, den dogmatischen Irrtum verhütenden Sinne. Die ganze Kritik gipfelt in dem Argument: Wenn schon Mathematik in ihrer von jeder Erfahrung unabhängigen Evidenz nicht anders allgemein eingesehen werden kann als mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung, so können jene von der dogmatischen Metaphysik vergewaltigten Grundsätze des Verstandes (die sich auf evidente Anschauung nicht berufen können) auch nicht anders zur Einsicht gebracht werden, als mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung. Die spekulative Metaphysik kann nichts ausrichten,. als die reinen synthetischen Sätze a priori so weit zum Verständnis zu bringen. Man soll einsehen, daſs alle empirische Erkenntnis durch sie bedingt ist und jene selbst nur in der Erfahrung objektive Realität finden können. Spekulative Erkenntnis, d. h. Metaphysik muſs jederzeit ein „Wissen" sein. „Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muſs vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicher-

heit angeben läfst. Aufser dieser Sphäre (Feld der Erfahrung) ist nichts für sie Objekt, ja selbst Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenstände betreffen nur subjektive Prinzipien einer durchgängigen Bestimmung der Verhältnisse, welche unter den Verstandesbegriffen innerhalb dieser Sphäre vorkommen können.“ Für welche Art von Metaphysik war das Omen ein „günstiges“? Die Woche fängt gut an (ein günstiges Omen!) sagte der Dieb, da man ihn am Montag hing.

Dafs Humes Skepsis den Causalsatz nicht zur Einsicht bringen kann, dafs ferner aus Humes Prinzipien notwendig auch der Zweifel an der Mathematik folgt, sah dieser scharfsinnige Mann selbst nicht ein. Es kann Paulsen gar nicht klar geworden sein, um welchen Punkt sich die Auseinandersetzungen beider Philosophen drehen. Sein Standpunkt gemahnt häufig an folgende Beurteilung, die man einem Physiker angedeihen lassen könnte: Er hat in sehr scharfsinniger Weise Licht, Wärme und Elektrizität zu erklären versucht; hierin können wir ihm leider nicht folgen, aber darin hat er unzweifelhaft recht: Es giebt sowohl Licht als Wärme und Elektrizität. Was dieses Urteil von dem hier vorliegenden Analogon scheidet ist Folgendes. So lange der Gebrauch unseres Verstandes und unserer Vernunft in den natürlichen Grenzen bleibt, vollzieht er sich nach den Gesetzen, die Kant feststellt und zur Einsicht bringen möchte. In der Physik aber wird man schon beim geringsten Versuche gewahr, dafs man ohne eine bestimmte Auffassung der Erscheinungen nicht vorwärts kommen kann. Wenn nun auf der anderen Seite die Vernunft ihre Grenzen überschreitet, so gerät man in Widersprüche und verfällt notwendig in Zweifel. Auf diese Zweifel weist der Skeptiker als „Zuchtmeister“ des dogmatischen Vernünftlers hin. „Alles skeptische Polemisieren ist eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der, ohne ein Mifstrauen auf seine ursprünglichen objektiven Prinzipien zu setzen, d. i. ohne Kritik gravitätisch seinen Gang fortsetzt, blofs um ihm das Konzept zu verrücken und ihn zur Selbsterkenntnis zu bringen.“ Dogmatischer Trotz kann den Zweifel im eigenen Gemüte zeitweise bändigen, aber nicht durch zwingende Gründe widerlegen. Eben deshalb ist die von der Skepsis vorbereitete Kritik nötig, die über Wissen und Nichtwissen abschliefsend entscheidet. Sieht man nämlich die Unmöglichkeit des Wissens von jenseitigen Objekten nicht ein, so erkennt man damit zugleich an, dafs es keine Meta-

physik geben könne, es sei denn, dafs die eine mit der anderen im Streite liegt. Die notwendige Folge dieses Zustands ist eben ein Schwanken im eigenen Gemüte, in dem jener Trieb zur Metaphysik selbst wurzelt.

Wir finden bei Paulsen noch eine Reihe von Bemerkungen, die sich gegen die Kantische Auffassung vom Möglichen wenden. Wir wollen kurz darauf eingehen. Die innere Möglichkeit soll ihm eine Art „Halbwirklichkeit“ bedeuten. Kant soll hier immer in den Bahnen der alten rationalistischen Schule wandeln. Es wird mit Sektennamen, nicht mit Gründen gekämpft. Darf man angesichts jener „Kritik“ nicht fragen: Was ist nun die Auffassung Paulsens vom Wesen des Begriffs? Zu welcher Auffassung ist die Wissenschaft eindeutig fortgeschritten? Kant scheidet überall Form und Inhalt. Ein Begriff, der schon nach seiner inneren Möglichkeit d. h. der Form des Denkens nach versagt, ist undenkbar, d. h. ein in sich widersprechender Begriff ist ein Unding. Was hat diese Auffassung bisher zu widerlegen vermocht? Es muss sich doch sagen lassen. Darf man von einem Begriff nicht verlangen, dafs man ihn denken kann? Wodurch unterscheidet sich der Begriff eines Kreises, wie er richtig gedacht ist, von dem eines viereckigen Zirkels? Und was hat es mit jener „Halbwirklichkeit“, der inneren Möglichkeit nach Kant, auf sich? Was „an sich selbst (interne) möglich ist,“ sagt Kant, „ist in der That das Wenigste was man von einem Gegenstande sagen kann.“ Ist dieses „Wenigste“ eine Art „Halbwirklichkeit“? Was ist eine Art „Halbwirklichkeit“? Ist das vielleicht eine neue Kategorie? Hoffentlich bleibt auch aufrecht, was Kant vom dogmatischen Rationalismus stehen liefs: „So ist z. B. was innerlich unmöglich ist, auch in aller Beziehung mithin absolut unmöglich.“ Kant soll nach Paulsen „im Grunde“ immer „an der rationalistischen Anschauung vom Wesen des Begriffs festgehalten haben“, er hat sich niemals „ganz von ihr gelöst.“ Hat er sich nun von ihr gelöst oder nicht? Der Schriftsteller sagt uns (S. 194) als Kantisch: „Ohne Beziehung auf Wahrnehmung ist also das Denken rein als solches überhaupt gar nicht imstande, vom Wirklichen und Möglichen zu handeln.“ Hat Kant nun das oder was hat er gedacht? Es ist aus dem Wirrwarr nicht leicht durchzufinden, der nur angerichtet wird, um die Belesenheit des Autors ins rechte Licht zu setzen. Es sind Steinchen, die hier ohne irgend welchen Zu-

sammenhang in das musivische Bild eingerückt werden, die auf den Leser nur verwirrend wirken können. Paulsen setzt wohlgemut den „Satz Wolffs: Dasein ist Ergänzung der Möglichkeit" auf Rechnung des kritischen Kant, der diesen Satz schon frühe bekämpft hat und in der Kritik das gerade Gegenteil sagt: „Allein dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über dasselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich." Ist eine solche Behandlung noch innerhalb der Grenze des Erlaubten? Darf man überhaupt an Stelle des Urteils: „Ich kann die Lehren Kants nicht von dogmatischer Philosophie unterscheiden" die andere setzen: Sie unterscheiden sich „nicht wesentlich" oder „im Grunde nicht" von einander?

Gegen jene simple Unterscheidung der Urteile wird noch ein fester Schlag geführt: „Dafs die Formel (gemeint ist: wie sind synthetische Urteile a priori möglich?) zu einer klaren und unzweideutigen Fassung des erkenntnistheoretischen Problems sich nicht eignet, dafür ist der Vaihingersche Kommentar, der ein paar hundert Seiten Lex. 8 zur Erklärung und zum Bericht über andere Erklärungen braucht, ja wohl der schlagendste Beweis."[1]) Wie weit ist doch der Anspruch, den man an Beweise stellt, zurückgeschraubt. Armer Kant! wie lange wird es dauern und man sieht in den tausend und abertausend Publikationen, die sich an die Kritik der reinen Vernunft knüpfen, den „schlagendsten Beweis", dafs dies Buch zur Begründung einer Erkenntnistheorie doch nicht geeignet war!

---

[1]) Auf den Spuren Vaihingers, der so viele scheinbare und wirkliche Widersprüche (man spricht auch von „scheinbaren" Druckfehlern) in der Kritik der reinen Vernunft entdeckt hat, wandelt eine soeben erschienene Schrift: Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung von Dr. Robert Reininger. Sie beginnt wie folgt: „Lichtenbergs Wort, dafs jeder immer nur seinen Homer, seinen Horaz und Shakespeare lese, gilt sinngemäfs auch von Kant: Jeder liest seinen Kant. Daher giebt es auch fast ebensoviele Kantausleger, als es Kantleser giebt. In erster Linie ist naturgemäfs das Kantische Hauptwerk von diesem Schicksale getroffen. Die „Kritik der reinen Vernunft" ist nicht nur ein Buch voll der tiefsinnigsten und weittragendsten Probleme, welche der Philosophie jemals gestellt worden sind, dieses Buch ist auch selbst ein Problem. Es ist dies nicht nur, weil es zahlreiche Widersprüche, Unklarheiten und Willkürlichkeiten enthält, sondern insbesondere deshalb, weil die meisten der ihm eigentümlichen Probleme in ihm mehr angedeutet als gelöst, die wenigsten aber zu Ende gedacht sind." Hier haben wir einen Teil des geschickt inscenierten Apparats. Erstens über-

Vielleicht ist der einzige Vorwurf, der Kant treffen kann, der: Er hat so viel geleistet, daſs die produktionsbegierige Nachfolgerschaft den Standpunkt nicht erst erklimmen mochte, auf dem er stand. Indessen hält uns die Fülle seiner hinterlassenen Schriften nicht ab, merkwürdige Forderungen zu erheben, die zwar 100 Jahre nach seinem Tode den Philosophen nicht mehr bedrücken, doch aber noch niedergeschrieben werden müssen. Wir haben schon gehört, daſs Kant sich um die „Form der empirischen Forschung" nicht weiter bemüht hat, und vernehmen jetzt, daſs es „sehr vorteilhaft" für die Kantische Erkenntnistheorie gewesen wäre, wenn Kant neben der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori auch die der synthetischen Urteile a posteriori in seine Untersuchung gezogen hätte. Vorläufig hat man aber noch genug zu lernen, um einzusehen, daſs eben synthetische Urteile a priori die Möglichkeit solcher a posteriori bedeuten. Man hat darüber hinaus sich klar zu machen, daſs Kant seine Methode der Metaphysik nur zu dem einen Zwecke verwendet hat, um festzustellen, daſs Metaphysik wenigstens als eine „Theorie der Erkenntnis überhaupt" möglich ist und daſs man alle Ursache hat, eben diese Theorie in ihrer Reinheit zu erhalten. „Wie synthetische Urteile a posteriori reale Gültigkeit haben können, schien ihm gar kein Problem zu sein." Wir sehen nicht, daſs Paulsen auch nur einen Anlauf zur Aufhellung und Beantwortung dieser so „vorteilhaften" „Frage" genommen hätte. Kant indessen sah für das erkenntnistheoretische Problem nur noch den einen Weg offen: Die Möglichkeit der Erfahrung als Beweisgrund für die reinen Begriffe und Urteile des Verstandes anzusehen. Das eben ist das Wesen aller reinen Verstandeserkenntnisse, „daſs sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen".

---

hebt man sich der Mühe, das erst festzustellen, was Kant selbst gedacht hat. Jeder liest und kritisiert (sinngemäſs!) also seinen Kant. Zweitens rühmt man Kant, sonst wäre es ja sinnlos, sich mit ihm selbst zu befassen. Das dritte Moment fällt etwas aus dem Rahmen der Geschicklichkeit heraus — es muſs auch dem blödesten Leser die Frage abnötigen: Wenn das Buch selbst ein Problem ist, so steht man noch nicht am Anfange des Kantischen Denkens. Wie kann man also behaupten, daſs die meisten seiner Probleme nicht zu Ende gedacht sind? — Wir erwähnen die Schrift an dieser Stelle nur aus dem einen Grunde: Man beurteilt das Buch ohne Scheu nach seinen Schicksalen, kommt aber gar nicht auf den naheliegenden und zutreffenden Gedanken, daſs die Hauptschuld nicht an dem Buche, sondern an den Auslegern liegt.

Den Zusammenhang zwischen a priorischer und aposteriorischer Erkenntnis dürfte man wohl bei jedem als bekannt voraussetzen, der über die Kritik sich öffentlich vernehmen läfst. Bis zu Kant hatte man an der gemeinen Erfahrung selbst nicht gezweifelt, wenn es auch hier und da nicht gelingen wollte, sie zu verstehen. Kant vertraut auch auf den Verstand des gemeinen Mannes soweit, dafs er seine Arbeit verstehen werde: „So wird der gemeine Verstand die Regel: dafs alles, was geschieht, vermittelst seiner Ursache bestimmt sei, kaum verstehen, niemals aber so im Allgemeinen einsehen können. Er fordert daher ein Beispiel aus der Erfahrung und wenn er hört, dafs dieses nichts anderes bedeute, als was er jederzeit gedacht hat, wenn ihm eine Fensterscheibe zerbrochen oder ein Hausrat verschwunden war, so versteht er den Grundsatz und räumt ihn auch ein.“ (Prol. K. S. 135) Kant beruft sich auf das Zeugnis der Erfahrung und er that sehr recht daran. Da sie wirklich ist, mufs sie auch möglich sein. Reine Erkenntnis bedeutet mögliche empirische.

Wie sieht nun aber jener „Vorteil“ aus, den Kant gewonnen hätte, wenn er der Frage nach dem synthetischen Urteile a posteriori näher getreten wäre? Man wird gespannt sein, das zu vernehmen. Nach Paulsen hätte Kant dabei eine beschämende und trostlose Entdeckung machen müssen: Synthetische Urteile a posteriori bedeuten eine contradictio in adjecto! Eine verblüffende Wahrheit. Es mag dem Schreiber nicht so ganz behaglich bei dieser Entdeckung gewesen sein, denn er fährt fort: „Oder aber: giebt es überhaupt synthetische Urteile aus der Erfahrung, giebt es Verknüpfung, die aus der Sinnlichkeit stammt, wo ist dann die Grenze?“ Hierüber hat ein grofser Philosoph ein Buch geschrieben: es heifst Kritik der reinen Vernunft. Die Verknüpfung vollzieht immer der Verstand aber das zu Verknüpfende (das Mannigfaltige) kann a priori oder a posteriori (in der Erfahrung) gegeben sein. Eben deshalb hat der Verstand die Fähigkeit, die Sätze dort in abstracto einzusehen, die er hier immer in concreto gebrauchen kann und mufs. Die Grenze ist wiederum so scharf, wie man sie denkt und denken mufs. — Als Kant die Kritik schrieb, war in ihm der „Selbsterhaltungstrieb“ der Philosophie wirksam; gilt das auch heute für ihre Vertreter, so wird seine Lehre — nach moderner Phrase — ihr Obdach offen halten. Der „unbewufste Selbsterhaltungsbetrieb“ des Kantischen Systems aber wird beruhigt an jenen

wie an anderen „kritischen“ (die Anführungszeichen sind von Paulsen selbst) Fragen vorübergleiten lassen. Sieht aber z. B. einmal ein Sterblicher a priori d. h. als notwendig ein, warum die kleine Eichel an grofsen Bäumen, der grofse Kürbis an Pflanzen wächst, die über den Boden nicht weit hinauskommen, so wird es an der Zeit sein, jenen Unterschied aufzuheben. Inzwischen aber wird man sich die Einsicht nicht nehmen lassen, die mit der Thatsache allgemeiner und notwendiger Prinzipien zu suchen aufgegeben, mit Rücksicht auf mögliche empirische Erkenntnis von Kant hergestellt ist, und man wird keinen Widerspruch darin sehen, dafs der Verstand für sich zur Erklärung genügt, wo er analytisch urteilt, was auch immer seinem Urteil anheimfällt, dafs man ferner für den synthetischen Verstand, der verbinden soll, sei es reine oder empirische Sinnlichkeit vorauszusetzen hat. Die Sinnlichkeit vollzieht keine Synthesis, sondern macht möglich, dafs sich der Verstand bethätigen kann, der überall beteiligt ist. Die reine Sinnlichkeit bedingt den a priori erkennenden Verstand. Wie das aber an sich möglich ist, kann man nicht ergründen; man wird sich an der Thatsache genügen lassen müssen, dafs man reine Vernunft nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung und nicht als ein schöpferisches, ihre Objekte hervorbringendes, selbst anschauendes Prinzip einzusehen vermag.

Das System.

Die Kritik der reinen Vernunft bleibt unverstanden, so lange man nicht eingesehen hat, daſs die systematische Ordnung und Vollständigkeit eine ihrer wesentlichen Vorbedingungen ist. Man verstehe nicht falsch. Man kann sehr wohl das ganze System übersehen, ohne die Kritik auch nur entfernt verstanden zu haben. Man kann die ganze Kritik auswendig gelernt, dicke Bücher über sie geschrieben, alle Äuſserungen über die Kritik zusammengetragen haben, ohne sie zu verstehen. Wie unzählige Male der Unterschied der Urteile hergesagt, vielleicht auch nahezu getreu dargestellt worden ist, ohne daſs man sich auch nur in der Nähe Kantischen Denkens befunden hat, so hat man auch das System häufig genug vorgetragen, ohne es recht ernst zu nehmen, weil man es nicht verstand. Im Paulsenschen Buche fehlt die Vertrautheit mit dem System nach seinen Einzelheiten, und er sieht seinen Zweck nicht ein. Aber hierauf kommt eben alles an. Man kann über ein Lehrbuch der Mathematik nicht richten, wenn man seine systematische Ordnung weder kennt noch versteht. Bei der Kritik liegt es ähnlich; nur hat man noch schärfer aufzupassen, weil ihre Begriffe unseren täglichen Hausrat ausmachen und weil man sich also leicht einbilden kann, in ihren Fragen auch ohne genaue Kenntnis mitsprechen zu können. In vielen Fällen gemahnt das Paulsensche Buch an das Urteil, das Kant in den Prolegomenen abwehrt. Es ist ungefähr so „als wenn Jemand, der niemals von Geometrie etwas gehört oder gesehen hätte, einen Euklid fände und ersucht würde, sein Urteil darüber zu fällen, nachdem er beim Durchblättern auf viele Figuren gestoſsen, etwa sagte: „das Buch ist eine systematische Anweisung zum Zeichnen; der Verfasser bedient sich einer besonderen Sprache, um dunkle, unverständliche Vorschriften zu

geben, die am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was jeder durch ein gutes natürliches Augenmafs zu Stande bringen kann. . ." Kant darf sich auch heute noch wehren, wenn Paulsen nebst vielen anderen Kantgönnern alles mit blossem Auge erkennt, was im vorigen Jahrhundert den Schweifs ernster Arbeit gekostet hat.

Lassen wir zunächst Paulsen sich mit nicht ganz neuen Vorwürfen vernehmen: „Auch die Richtung auf systematische Abrundung hat ihre Kehrseite, sie artet zuletzt zu einer wahren Systemsucht aus. Schon die Kritik der reinen Vernunft leidet unter dieser Systemsucht, es ist als ob die Goethischen Verse darauf gemacht wären:

> Habt Ihr einmal das Kreuz aus Holze tüchtig gezimmert,
> Pafst ein lebendiger Leib freilich zur Strafe darauf."

In den ersten Worten liegt doch wenigstens eine Anerkennung der „Schauseite" des Systems; aber Paulsen hat dabei immer nur dessen technischen Zweck im Auge; dafs es sich, wie Kant so oft betont, thatsächlich um ein natürliches System handelt und handeln müsse, um einen vollkommenen Organismus, der Gedanke ist ihm nie nahe getreten. Was Kant für „einen nie vermuteten, aber unschätzbaren Vorteil", für das „Wesen der reinen Philosophie" hält, bedeutet heute einen nahezu überwundenen Standpunkt. Was hat uns nur inzwischen soweit belehrt? „Manche stattlich und vornehm auftretende Teile des Systems gleichen einigermafsen den künstlich eingesetzten Zweigen der Tannenbäume auf dem Weihnachtsmarkt." Das klingt sehr nett. Welche Teile aber sind das? Warum erscheinen sie so unnatürlich? Doch wohl, weil man ihre Bedeutung nicht erfafst hat oder fehlte Kant wirklich trotz so langen Nachdenkens jede Zurechnung in der Beurteilung der eigenen Arbeit? Solche Worte hätten nicht geschrieben werden können, wenn der Schriftsteller sich darüber Rechenschaft gegeben hätte, was das System für die Kritik der reinen Vernunft bedeutet: eine erschöpfende Lösung der metaphysischen Streitfragen in einer besonderen Wissenschaft. Auch wenn man nachweisen kann, dafs eine bestimmte Lösung unmöglich ist, liegt hierin ein Gewinn. — Nicht die systematische Ordnung des Vortrags zeichnet die Vernunftkritik aus, sondern die Ordnung, die Kant in der Vernunft entdeckt. In ihrem System wird eine jede vorkantische Metaphysik implicite gegeben. „Allein reine Vernunft ist eine abgesonderte, in ihr selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre, dafs man keinen

Teil derselben antasten kann, ohne vorher jedem seine Stelle und seinen Einflufs auf den anderen bestimmt zu haben, weil, da nichts aufser derselben ist, was unser Urteil innerhalb berichtigen könnte, jedes Teiles Gültigkeit und Gebrauch von dem Verhältnisse abhängt, darin er gegen die übrigen in der Vernunft selbst steht, und wie bei dem Gliederbau eines organisierten Körpers der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kann." (Prol. S. 10) Hume kommt gelegentlich ein ähnlicher Gedanke; er erhofft von der Zukunft eine vollständigere Arbeit. In seinem Lande sind wir gelegentlich eines Kongresses mit jenem Grundgedanken der Kritik begrüfst worden; der moderne deutsche Philosoph hat ihn noch nicht einmal begriffen. Kein Wunder, kann er doch nicht einmal, wie wir noch zeigen werden, die verschiedenen Methoden der Kritik und Prolegomenen werten, die beide dieselben thatsächlichen Voraussetzungen anerkennen!

Wenn Paulsen das System nur kritisierte, wenn er uns sagte oder zeigte, wie man das besser machen kann, so könnte man ihm allen wohlfeilen Spott zu gut halten. Erscheint der ernste Denker vor unserem Auge wie ein Kind, das sich an seinem Spielzeug erfreut, so haben diese Art des Hohns andere verschuldet, wir präsentieren dem modernen Schriftsteller Wechsel, die er nur giriert hat. Aber Paulsen geht weiter. Wie wenn sich bei der Niederschrift der Mut gesteigert hätte, verkündet er uns in einer Anmerkung, dafs der Philosoph sein System selbst nicht ernst genommen hätte und nicht ernst genommen wissen wollte. Paulsen berichtet über eine Erleichterung, die sich Kant in der Behandlung der Zeit als Anschauungsform in der transscendentalen Aesthetik gestattet; eine völlig gleichgültige, mikroskopische Angelegenheit und fügt hinzu: „Wollte Kant dem Leser gleich am Anfang einen Wink geben, er möge sich durch den sonst so ängstlich und oft pedantisch durchgeführten Schematismus nicht für verpflichtet erachten, die Sache all zu ernst zu nehmen. Auf jeden Fall giebt er ihm das Recht dazu." Von diesem vermeintlichen Recht hätte man füglich keinen Gebrauch machen sollen; es wäre besser gewesen. Verständlich ist dabei nicht, dafs nun an diesem nicht ernst zu nehmenden „Schematismus" in kleinlicher Weise herumgearbeitet wird; wir bekommen neue Überschriften für das Kantische Buch und werden es beileibe nicht für Pedanterie halten, wenn man uns gratis eine

vollständige Liste der unbegriffenen Kategorien-Schemata lateinisch liefert. Sie sind doch dreifach überflüssig, wenn man die Kategorien selbst nicht anerkennen kann.

Indessen fragen wir uns, was für Kants Problem das System wert war? Kant entdeckt, daſs die formale Logik auch die formalen Kriterien der objektiven Wahrheit nicht liefern könne; die logische Form kann nur gewährleisten, daſs die Gedanken als solche neben einander bestehen; ob ihnen Wahrheit zukommen könne oder nicht, lassen sie ganz dahingestellt sein. Auf ein allgemeines Kriterium der Wahrheit leistet Kant Verzicht, weil es einen unsinnigen Anspruch erhebt. Aber es muſs allgemeinste Kriterien der Wahrheit geben, die natürlicherweise formaler Natur sind. Ob im einzelnen, bestimmten Falle der Gegenstand unserer Erkenntnis entspreche, müssen wir ihn schon selbst fragen. Nicht bloſs das Denken, sondern auch das Erkennen hat Normen, es führt auf letzte notwendige Sätze, in denen man einig sein und die man unter einem unausweislichen Zwange gebrauchen muſs, wenn auch nur von einer Verständigung unter den Menschen, geschweige von Wissenschaft die Rede sein soll. Der empirische, bestimmte Gegenstand geht uns hierbei nichts an, er scheidet bei allen Untersuchungen dieser Art notwendig aus; die gelegentlich gegebenen Beispiele sollen illustrieren und kontrollieren, nicht beweisen. Der spekulative Verstand, den Kant bei seinem Leser voraussetzt, soll nicht bloſs anerkennen, sondern auch in abstracto einsehen, was er im Besonderen allein gebrauchen kann und muſs. Jedes Erkennen ist aber notwendig ein Denken; die Lehre vom Erkennen überhaupt, rein für sich betrachtet, hat immer auf den möglichen Gegenstand mit Rücksicht zu nehmen. Damit ist notwendig gegeben, daſs eine reine Erkenntnistheorie oder eine Erkenntniskritik sich nicht allein des Schemas der Logik bedienen darf, sondern daſs sie es muſs, wenn anders sie vollständige Arbeit liefern will. Soweit also unser Denken an der Erkenntnis beteiligt ist, hat man seine Leistungen nach ihrer Eigenart zu unterscheiden. Aber noch mehr: es war eine Bedingung der Kritik für diese Unterscheidung, daſs Kant in dem Prinzip seiner Kategorienableitung selbst einen Leitfaden für die systematische Behandlung der Grundsätze des Verstandes und der Vernunftideen fand.

Sehen wir die Frage nach der anderen Seite an, von dem Standpunkt der Prolegomenen, die uns den Weg zeigen, eine solche systematische, d. h. wissenschaftlich vorgehende Erkenntnistheorie vorzubereiten. Ginge man dabei nur von völlig unbestrittener Erkenntnis, d. i. von Erfahrungsurteilen aus, soweit sie also von keinem Zweifel getroffen werden — obwohl auch dies zunächst gleichgültig und für die Formen, die man sucht, belanglos wäre — so müfste man bei der Analyse nach Abscheidung des empirischen gleichgültigen Beiwerks, das man nicht erdichten konnte, auf Allgemeines und Notwendiges stofsen, das für alles Besondere Normen enthält Dies hat man ein Recht, auf Rechnung des Erkenntnisvermögens zu schreiben. Bei Kant wird eine solche Scheidung mit Recht schon vorausgesetzt; es besteht schon ein System der Logik und eine reine Mathematik und auch die reine Naturwissenschaft ist schon da. Fangen wir hier bei diesen beiden letzten Disziplinen an, von dem Gegebenen zu den Quellen aufzusteigen, so stofsen wir auf einen reinen in abstracto gedachten Gegenstand, der nur die Anschauung enthält, und auf Begriffe und Urteile, die in ihr gegründet, dennoch aber wie jede Leistung der Erkenntnis vom Verstande vollzogen sind.

Was kommt auf Rechnung der Anschauung, was auf die des Verstandes, was auf die der Vernunft im besonderen Sinne? Kann man sich jene Analyse denken, ohne dafs man dabei auf Begriff, Urteil und Schlufs geführt wird? Hier lag eine natürliche Einteilung als gegeben vor und wenn nun die formalen Urteilsformen sich nach denselben Begriffen unterscheiden, die man bei jener Siebung vorfindet, was lag näher als einzusehen, dafs in beiden dieselben Funktionen des Verstandes entdeckt sind? Kann man nicht erkennen, dafs der Verstand nichts ist als das Vermögen zu denken, d. h. Gegebenes auf Begriffe zu bringen, zu urteilen, vom Sonderfall zu Regeln überzugehen? Welche Aufgabe verbleibt nun der Vernunft? — Wie könnte man in einfacherer Weise sagen, was wir in der Erkenntnis zu leisten haben, als etwa so: Wir schauen an, wir denken durch Begriffe und Urteile, in denen Regeln sich darbieten, die durch Reflexion unter eine höhere Einheit (Idee, Hypothese) gebracht werden. Sieht man wirklich die völlige Natürlichkeit dieses Aufstiegs nicht? Kant knüpft unmittelbar an Aristoteles an; dessen Kategorien waren aufgerafft, wie sie sich gerade boten; aber man hat ja schon systematische Arbeit hinter

sich. Kein Zweifel, dafs man die Formen der Urteile einst durch Abstraktion von schon vorhandener Erkenntnis gefunden, d. h. sich zum Bewufstsein gebracht hat, aber man hat sie und allgemeine und notwendige Begriffe nicht durch Abstraktion von Wahrnehmungen erworben; die Sache ist umgekehrt, man hat sie abstrahieren können, weil man sie selbst schon in seine Erkenntnisse hineingebracht hat. Hierin liegt nichts von jenen Unterstellungen Paulsens; von einer Praeexistenz, einer Art Semirealität der Begriffe ist nicht die Rede. Jedermann und auch wohl der Kritiker möchte sich bedanken, wenn man von einer Art Halbwirklichkeit seines Verstandes sprechen wollte. Hat Kant irgendwo von der Praeexistenz des Verstandes geredet? Lehrt er nicht im Gegenteil eine Epigenesis des reinen Verstandes? Schlägt er nicht die Frage aus, wie es an sich möglich ist, in den Kategorien zu denken, in Raum und Zeit anzuschauen? Die letzten Elemente aller Erkenntnis aber hat man hinzunehmen. Was von Kantischer Lehre vorausgesetzt wird, ist ein Verstand, und was von diesem ausgesagt werden soll, das sind eben seine ursprünglichen Leistungen. Kant entdeckt ihr System und kann nun mit aller Sicherheit Sinnlichkeit, Verstand, Urteilskraft und Vernunft bestimmen. Er kann die ganze reine Vernunft nach einem sicheren Prinzip ausmessen und das Leitseil versagt bei keinem seiner Probleme. Er giebt keine Rhapsodie, sondern eine neue systematisch gegliederte Wissenschaft. Das hatte Niemand vor ihm geleistet. Die reinen Formen der Anschauung, die Reflexionsbegriffe, die Ideen scheidet der natürliche Gang jener glänzenden und einfachen Entdeckung aus dem Kategorien-Register aus, und man mufs schon sehr kurzsichtig sein, wenn man in der Dialektik die an dem Leitfaden der Kategorien hergezählten Fehler der eigenen Vernunft samt den Irrtümern aller dogmatischen Metaphysiker nicht wiederzuerkennen vermag. Natürlich kann man den grofsen Denker nicht verstehen, wenn man ihn immer scheinbar „historisch-genetisch“ zergliedert, im Grunde aber nur mechanisch ansieht, was nur als ein vollkommener Organismus verständlich ist. Man hat Kant verstanden, wenn man die Freude an der Kategorienlehre und die Einschätzung des eigenen Erfolges ebenso wie seine Entrüstung über die schnellfertige, unbehutsame Kritik begreift. Nichts von Selbsttäuschung und Eitelkeit ist in seiner eigenen Wertung; aber das Selbstbe-

wufstsein haben wir zu achten, wenn wir seine That verstehen, die er neben die Eröffnung des königlichen Weges in der Logik und Mathematik und in Parallele mit dem Umschwung der Naturwissenschaften durch planmäfsiges Befragen der Natur stellt. Die „Seele" der Kantischen Kritik ist die Kategorienlehre.

Nur das System der Verstandesbegriffe setzt Kant in den Stand, die ganze Metaphysik allgemein zu prüfen; er hat nicht nötig, die einzelnen Philosophen mit Namen und Sündenregister, „Bücher und Systeme" vor Gericht zu stellen, vor seinem Tribunal steht der Vernunftgebrauch, der sich mit den Begriffen des Verstandes samt den reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, also mit formalen Bedingungen, material überhebt. Man kann jeden Gedanken metaphysischer Natur in der Kritik vorfinden; sie stammen samt und sonders aus reiner Vernunft, die jedermann mit sich führt. Wie ein Lichtblitz beleuchtet die transscendentale Deduktion die gemifsbrauchten Kategorien samt ihrem Begriffe von Dingen schlechthin. Nichts sicherer ferner als das, was sich in der Dialektik an das Schlufsverfahren anknüpft, wo es nach Paulsen „nicht gehen" will.

Es liegt auf der Hand, dafs die Metaphysik mit ihren Versuchen, die Welt an sich zu ergründen, aus reiner Vernunft abstammt. Wie sollte uns der Gedanke kommen, über das in der Erfahrung Gegebene hinauszugehen, wenn diese Fragen nicht im Erkenntnisvermögen selbst entspringen? Es ist eine subjektive unausrottbare Anlage, die zur Metaphysik führt; die Erfahrungsobjekte fordern doch an sich nicht auf, über sie hinwegzugehen. Die Ideen sind notwendige Erzeugnisse der Vernunft, sie führen den Verstand, wie der alltägliche Gebrauch uns das lehren könnte. Woher sollten sie stammen, wenn man sie nicht aus dem eigenen Gemüte ableiten kann? Wie sie zuerst in Thätigkeit treten, dann vom Philosophen abgesondert und nun frei von aller Anwendung auf Empirisches betrachtet werden, das braucht man doch nicht immer zu erörtern. Wir wollen uns an dieser Stelle nicht weiter in diese Gedanken vertiefen; genug, nur systematische Vollständigkeit berechtigt, Kant den Begründer der Erkenntniskritik zu nennen. Solange man sie nicht zur Einheit des Systems gebracht hatte, fehlte ihr notwendig eben der Charakter der Vollkommenheit, der freilich auch das Eindringen in die Kritik so schwer macht. Damit wurde die Kritik der reinen Vernunft eine vollständige Wissenschaft. Am System war dem Philosophen

alles gelegen; so konnte ihm kein Problem durch die Maschen schlüpfen und die natürliche Ordnung gab die Möglichkeit, alle Fragen der Vernunft an ihrer richtigen Stelle zur Erledigung zu bringen. Das System bedeutet eine Kontrolle für die Kritik selbst. Man vergleiche doch nur mit den früheren Versuchen, mit den Schwierigkeiten der Philosophen, ihre Probleme zu isolieren und mit festem Blick nur das ins Auge zu fassen, was jeweils ihr Gegenstand gewesen war. Je weiter der Horizont des Philosophen ist, um so erwünschter mufs es ihm sein, wenn sich ihm eine Möglichkeit bietet, seine Untersuchung in fest bestimmte Bahnen zu lenken. Dafür war die Kategorienlehre eine Bedingung. Sie hat uns geradezu von den sonst unvermeidlichen individuellen Associationen des Schriftstellers frei gemacht. Ohne sie weifs man niemals, „ob dessen, was man besitzt, genug ist, oder ob und wo noch etwas fehlen möge“.

Man mufs schon ein starkes Vertrauen in den Zufall setzen, wenn man ihm die systematischen Beziehungen der Teile der Kantischen Kritik anheimstellt. Aber auch vor diesem Urteil ist unser Kantkritiker nicht bewahrt geblieben. Dafs man alle Handschriften Kants nach dem Worte Goethes wie „Heiligtümer“ bewahrt, dafs man auch seine nachgelassenen Schriften druckt, ist sehr anerkennenswert. Aber sie werden dem keine Aufschlüsse geben, der nicht durch die Kritik der reinen Vernunft des „geistigen Bandes“ sich bemächtigt, in dem sie einst im Haupte des Philosophen vereinigt gewesen sind. Paulsens Korrekturen, bei denen man meistens gut thut, dem „sollte heifsen“ ein „nicht“ zu interpolieren, machen auch vor den Zetteln nicht halt, die der Schriftsteller für sich allein niedergeschrieben hat. Über die „Reflexionen“ zur Kritik und die „Losen Blätter“ hat er sein Urteil „en gros“ in Bereitschaft. Die „Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der Kritik mit diesem Material“ scheint ihm der Willkür einen erheblichen Spielraum zu lassen. Darin mag er Recht haben; die historische Entwicklung mag für Viele interressant sein, sie wäre übrigens völlig gleichgültig, wenn von den öffentlich vertretenen Schriften Kants nicht mehr übrig bleibt, als Paulsen zugestehen kann. Was damit Kants historische Entwicklung vor der jedes anderen Philosophen voraus haben sollte, weifs man nicht.[1]) Indessen scheint man Mangel an Problemen

[1]) Es ist überhaupt wunderbar, dafs man nicht einmal den Versuch macht, den Inkonsequenzen der d o g m a t i s c h e n Philosophen in ähnlicher Weise

zu haben. Jene historische Entwicklung aber kann man nur verstehen, wenn man die von Kant öffentlich vertretene Lehre beherrscht. Man merkt gar nicht, wie sinnlos es ist, die Entwicklung eines Philosophen zu beschreiben, bei dem man nichts als Dunkelheit, Widerspruch und Verwirrung findet. Dem sei wie ihm wolle. Paulsen urteilt von jenem Nachlaſs an Aufzeichnungen: „Fast bin ich geneigt zu sagen: ihr Hauptzweck besteht darin, daſs sie zwingend zeigen, wie zufällig, willkürlich und variabel das anscheinend so feste Gefüge (S. 127, d. h. eine Seite vorher lesen wir von „mannigfachen Inkongruenzen“, von einer „starken Spannung der Hauptteile gegen einander“) des Systems in Wahrheit ist; alle die Gedanken, die in der Architektonik der Kritik der reinen Vernunft als feste Bauglieder des Systems erscheinen, liegen hier in endlosen Variationen des Inhalts zur Kombination zum Ganzen vor.“ Kant rühmt sich der Anstrengungen und der Schwierigkeiten, die er zu überwinden hatte; er schildert uns warnend das labile Gleichgewicht des Systems — jeder Fehltritt führt zu Konsequenzen, die sich nicht ertragen lassen. Ist aber wohl jemals einem Denker für unermüdliche Arbeit ein solcher Vorwurf gemacht worden? Billig gemacht, spottet er jedes Rechts auf eine Begründung. Wie man sich vorstellt, daſs die Vorbereitungen hätten ausschauen sollen, sagt man uns nicht. Und doch hätte man die Pflicht dazu. Gingen denn aber nicht der Kantischen Arbeit selbst ungezählte Tastversuche voraus? Die Kantische Kritik hat ja in ihren Bemühungen, wenn man den Willen für die That nimmt, viele Vorgängerschaft. Was sie vor anderen voraus hat, ist der feste der Ökonomie der Vernunft entsprungene Plan, der die Gedanken vor Abirrungen bewahren konnte; ferner haben wir die Geduld zu respektieren, mit der Kant zur Reife kommen lieſs, was andere vorzeitig auf den Markt getragen hätten. Warum aber wirft man die Kritik nicht gleich mit allen früheren, so mannigfaltigen Versuchen in einen Topf? Man sieht, die Meinungen über ihre Fragen waren immer geteilt; wie kann sich der Mann die

---

wie bei Kant nachzuspüren. Zeigt sich dann, was zu erwarten ist, daſs bei ihnen soviele Widersprüche nicht vorhanden sind, als man bei Kant schon entdeckt hat, so wird man gewiſs zu ihnen und ihrem „historischen Entwicklungsgange“ sich wenden. Die Widersprüche in den einzelnen Systemen sind so leicht nicht zu entdecken; die Skepsis hatte es ja viel leichter — sie brauchte nur auf die sich widerstreitenden Systeme hinzuweisen.

Einbildung herausnehmen, mit seinen Künsteleien die Wahrheit entdeckt zu haben? Die Philosophen werden nie einig und ich bin es mit mir selbst nicht; man lasse also diese Fragen auf sich beruhen. Hierin würde wenigstens Konsequenz liegen — freilich in praxi würde man nicht aufhören, von seinem Verstande und seiner Vernunft einen Gebrauch zu machen, wie er in der Kritik systematisch beschrieben worden ist. Man versuche es einmal, jene allgemeine Menschenvernunft im Besonderen wiederzuerkennen; man drehe ganz allgemein Kant gegenüber den Spieſs herum: Wie, wenn er wirklich Recht hätte und nur der mangelnde Zusammenhang der eigenen Gedanken das Verständnis verfehlen lieſse? Man sei einmal „fast geneigt zu sagen“, daſs man den Mann doch wohl nicht recht verstanden haben müsse, wenn nicht bloſs einige hundert Seiten über das synthetische Urteil a priori — wie bei Vaihinger — sondern Bände über Bände geschrieben worden sind, um uns die Kantische Philosophie näher zu führen.

Die Widersprüche Kants schwinden nach Paulsen, „wenn man sie ex analogia fidei oder also des rationalistischen Gesamtcharakters des Systems beachtet“.[1]) Dieses System, so behaupten wir, ist ein völlig natürliches, das in seiner Architektonik zum ersten Male getreu dargestellt zu haben ein dauerndes Verdienst des Philosophen bleibt. Es liefert einen Hauptschlüssel zu allen früheren Versuchen der Metaphysiker und beschreibt zugleich mit Treue den Gang aller menschlichen Erkenntnis. Aus dem — ich wage nicht zu sagen rationalistischen — Gesamtcharakter des Paulsenschen Buches läſst sich allerdings nichts schlieſsen, es sei denn, daſs auch in dem Mangel systematischen Denkens Methode sich offenbaren kann.

---

[1]) Wir haben hier also eine Bereicherung der Lehre vom Widerspruch. Bisher durfte man annehmen, daſs ein Widerspruch entweder begangen sei oder nicht. Nunmehr ist es möglich, einen Widerspruch en gros festzustellen, schon wenn man an ein System nicht glaubt. Wenn aus jenem Gesamtcharakter betrachtet die Widersprüche wegfallen, so sage man, wo sie denn eigentlich liegen. Man weise sie nach. Das kann sehr schwer für jemanden werden, der die Grundwahrheiten Kantischer Lehre anerkennt und nur das System selbst ausschlägt. Wo sind nun die Widersprüche? Im System sind sie nicht, wenn man aus dem Gesamtcharakter beurteilt, in den Grundwahrheiten hat man sie nicht gefunden, also: wo sind sie eigentlich? Jeder Kantkritiker kritisiert s e i n e n Kant; nun wohl jeder findet vielleicht auch seine eigenen, künstlich erzeugten Widersprüche.

Raum und Zeit.

Das Verständnis der Kantischen Kritik ist notwendig an die Auffassung gebunden, nach der man sie Raum und Zeit beurteilen läfst. Wir haben schon oben (S. 16) eine Probe der Paulsenschen Beurteilung gegeben, aus der man schliefsen mufs, dafs ihm jene Begriffe nicht klar geworden sein können. In seiner Darstellung der Ästhetik hält er sich an die Kantische Vorlage, sie trifft nicht selten das Original und dennoch müssen wir behaupten, dafs der Verfasser der Kantischen Lehre nicht gerecht zu werden vermag. Das hängt einerseits mit seiner „historisch-genetischen“ Methode zusammen, die sich von der Kantischen Vorarbeit ein vollkommen falsches Bild macht, auf der anderen Seite sieht man deutlich, wie es Paulsen nicht gelingt, den Kantischen Begriff vom Raume und von der Zeit von dem seiner Vorgänger in aller Schärfe zu unterscheiden. Die Entwicklungsversuche fragen überall nach dem, was Kant durch seine philosophischen Künste gern beweisen möchte, während der Philosoph völlig unbeirrt von seinen persönlichen Neigungen fragt: Wie ist es denkbar, zu einer einheitlichen Auffassung von unserer eigenen Vernunft auf Grund der uns gegebenen Thatsachen zu kommen? Man mufs nun genau wissen, welche Thatsachen anerkannt werden, damit man wisse, was denn eigentlich einzusehen ist. Natürlich könnte man das auch bei sich selber erfragen, aber die sinnlose Skepsis unserer Tage mit ihren „tieferen“ Problemen (g r u n d l o s e n Möglichkeiten) hat den eigenen Verstand in einer Wolke so verhüllt, dafs man vor lauter Problemen nicht mehr weifs, was vernünftigerweise zu fragen ist. Kant ist geleitet durch die Idee einer zum Erkennen bestimmten Menschenvernunft, wie der Physiologe bei der Untersuchung des tierischen Körpers überall durch den Zweckgedanken als ein heuristisches

Prinzip geleitet wird. Auch dieser untersucht die Natur so, als ob eine Intelligenz in der Natur walte, ob er das eingesteht oder nicht, und er würde nur dann mit dieser Idee in einen Konflikt geraten, wenn er sie dogmatisch gebrauchen und das Leitseil der Forschung mit dem Objekt oder der Erkenntnis des Objekts selbst verwechseln wollte. Wir würden uns die widerspruchsfreie Erkenntnis verbauen, wenn wir uns einbildeten, in die Gedanken und das Wesen des Unerforschlichen einzudringen. Kant hat in der Kritik nur einen menschlichen Standort. Transscendentale Einsicht fragt nicht nach dem jenseitigen Grunde, sondern stellt nur mit Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen fest, was sich als Thatsache nach einem Prinzip auf andere Thatsachen beziehen läſst.

Wie unterscheidet sich Kants Lehre vom Raume und von der Zeit von allen früheren? Wenn der Philosoph in transscendentaler, d. h. auch auf den Gegenstand reflektierender Weise alle unsere Erkenntnisse durch das Sieb der Abstraktion gehen läſst, so scheidet er alle empirisch bestimmte Erkenntnis von Gegenständen damit aus. Diese sind unendlich verschieden, aber was in ihrer Beurteilung immer angetroffen wird, sind allgemeine und notwendige Formen, die man geflissentlich ihres empirischen Inhalts beraubt hat. Hier bleibt nun nur die Frage: haben wir mit diesen Formen nur unseren Verstand bestimmt, dem wir damit ursprüngliche Leistungen zusprechen dürfen oder ist uns dabei vielleicht entgangen, daſs wir ursprüngliche Formen der Sinne in den Verstand gelegt haben, die wir ihm nicht zusprechen dürfen? Ist vielleicht sein Gebrauch selbst erst in der Erkenntnis von Gegenständen a priori durch Etwas bedingt, in dem er seine Funktionen vollziehen kann? Mit jener Alternative ist gegeben, daſs man entweder in den durch Abstraktion von allem empirischen Inhalt befreiten Dingen Dinge an sich (d. h. Dinge vor dem reinen Verstande) denkt oder daſs man sie nur soweit aufgehoben hat, als sie uns einen empirischen Inhalt liefern, während ihre Form schon durch Gesetze der Anschauung uns gewährleistet, damit aber noch ein sinnlicher Rest verblieben ist. Kant entdeckt, was sich bis dahin dem Blicke entzogen hatte, daſs alle empirische Erkenntnis durch Formen der Sinnlichkeit bedingt ist. Er sieht, daſs die Mathematik durch einen reinen Verstand allein nicht entspringen konnte, eben weil sich auch ihre Urteile noch nach den Reflexionsbegriffen Form und Materie scheiden lassen. Er bemerkt ferner, daſs alle Erkenntnis von Objekten — wie sie

auch heifse — eben an sinnliche Bedingungen geknüpft sind, die a priori allem Inhalt vorhergehen. Erst wenn man auch von diesen Bedingungen absieht, hat man den Verstand, das Vermögen zu denken, isoliert. Diese Isolation ist nicht allein möglich, sondern auch geboten. Sie gestattet Dinge überhaupt zu denken; aber nun kann man aus reinem Verstande nichts weiter aussagen; was man a priori beurteilen kann, bleibt immer nur die mögliche Bestimmung eines Phaenomenon, das nur im Raume und in der Zeit gegeben sein kann. Von Dingen an sich, die unmittelbar dem Verstande gegenübertreten, würde man a priori nichts auszusagen vermögen, von Gegenständen, deren Gegenwart an reine dem Gemüt anhaftende Formen der Sinnlichkeit gebunden ist, würden die Gesetze dieser Formen a priori gelten können.

Kant hat, wie uns Paulsen sagt, „nie eigentlich" an der objektiven Gültigkeit der Mathematik gezweifelt. Hat er nun je an der Mathematik gezweifelt oder nicht? Sie samt der reinen Naturwissenschaft sind die Thatsache, die er anerkennt und die er transscendental zur Einsicht bringen will, und für diese transscendentale Einsicht giebt es nur eine Probe: die Vernunft mufs mit sich selbst in durchgängiger Einstimmung erscheinen; die Vernunft duldet keinen Widerspruch. Ist der Rationalismus eine Schulbezeichnung, so ist alle Philosophie samt der gemeinen Erfahrung, wie sie gewachsen ist, demselben Schulnamen anheimgefallen. Nur in der Ausführung unterscheiden sich die Philosophen, bei denen hier dogmatischer Trotz über die Argumente des Gegners sich hinwegsetzt, dort skeptische Niedergeschlagenheit der Widersprüche nicht Herr werden kann, so dafs sie sie entgegen der ursprünglichen Voraussetzung der eigenen Forschung nun in dieselbe Vernunft legt, mit der auch die Skepsis zu operieren gezwungen ist. Die Skepsis sägt den Ast ab, auf dem sie sitzt. Sie begiebt sich des Rechts, über irgendwelche Fragen zu urteilen; sie kann immer nur vorübergehend sein, weil ein jeder denkende Mensch sie widerlegen kann. Man darf aus dem eigenen Unvermögen und aus tausendfachem Irrtum nicht schliefsen, dafs vernünftige, d. h. von der Vernunft gestellte Fragen allgemein unlösbar sind.

Die reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft sind Thatsachen, die keinem Zweifel unterliegen; sie sind transscendental zur Einsicht zu bringen und der Schlufs, der von dieser Thatsache auf die Apriorität von Raum und Zeit und ihre transscendentale

Idealität gemacht wird, ist für alle Zeiten bindend. Beide Behauptungen sagen nur, daſs Raum und Zeit nicht bloſse Verstandesbegriffe sind, daſs sie nicht als an sich seiende Dinge dem Verstande gegenübertreten, daſs sie auch nicht erst empfunden werden müssen, sondern daſs sie mit dem Subjekt so notwendig verbunden sind, wie jedermann das bei Reflexion über das eigene Gemüte feststellen kann. Die sinnliche Form der Anschauung geht vor aller Materie (der Empfindung) vorher, d. h. jede Empfindung setzt jene schon voraus. Raum und Zeit sind nicht im Verstande (Verstandesbegriffe), geschweige daſs sie empirische Begriffe sind. Bei jener Siebung durch die Abstraktion, sind auch nicht bestimmte Begriffe von Raumteilen und Zeitteilen übrig geblieben, sondern: Raum und Zeit, von denen alles Besondere, d. h. alles Räumliche und Zeitliche, bestimmbare Teile sind.

Für die Kantische Bestimmung von Raum und Zeit ist nun die Stelle charakteristisch, die er ihnen im Erkenntnisvermögen anweist. Es ist unmöglich, Kant zu verstehen, wenn man seine Stellung nicht von der Berkeleys und Leibnizs zu scheiden weiſs. Paulsen spricht von dem „gewöhnlichen Miſsverständnis“, als „ob der Idealismus der Hauptzweck des Werks sei. Ein starker Eindruck, den der Leser auf den ersten Seiten empfängt, ist entscheidend für die Auffassung alles Folgenden. So ist es auch Locke gegangen, als dessen einzige Weisheit viele Leser aus den ersten Seiten des Essay den Satz mitnehmen, daſs es keine angebornen Ideen giebt.“ Es ist schade, daſs der Verfasser jenem Gedanken nicht nachgegangen ist; er selbst behandelt Kant so, als ob der Idealismus Hauptzweck sei; denn alles, was er Kant wollen läſst, war ja mit den scholastischen Behauptungen der Idealität von Raum und Zeit und in den historisch von diesen abhängigen Auffassungen von Berkeley und Leibniz schon vor Kant dagewesen, wir meinen den „metaphysischen Idealismus“, auf den der Paulsensche Kant zusteuert. In der That sagt uns Paulsen, daſs man „Kant mit Berkeley zusammenstellen“ könne. Wir erfahren, daſs Kant „fremde Gedanken“ „zu seinem Zweck, vor allem zum Zweck (!) der Widerlegung“ umbiegt und daſs Hume und Berkeley das erfahren haben. Der Eifer, „womit Kant gegen die Verwandtschaft mit dem Berkeleyschen Idealismus protestiert“, soll „hie und da ein wunderliches Schillern in die Darstellung gebracht“ haben. Kant soll „gegen Berkeley so lebhaften

hin und wieder bis zum Mifsverständlichen sich steigernden Widerspruch" erhoben haben, „als finde zwischen ihm und Berkeley überhaupt gar keine Gemeinschaft" statt. „Gegen Berkeley hebt er die realistischen Elemente hervor, dafs er nicht nur selbstverständlich die Wirklichkeit von Dingen an sich selbst annehme, sondern auch an der empirischen Realität von Körpern entschieden festhalte."

Halten wir an. An der empirischen Realität von Körpern hat Berkeley nicht in dem Sinne gezweifelt, als ob er die Erfahrung von ihnen für irgend einen Menschen hätte leugnen wollen. So unsinnig hat wohl noch kein ernster Philosoph geurteilt. Gerade die Verwahrungen Berkeleys selbst verleiten dazu, die beiden Philosophen zusammenzustellen. Es handelt sich aber zunächst ja um eine ganz andere Frage; haben wir Erkenntnis a priori von Dingen an sich oder wie weit erstreckt sich diese Erkenntnis aus reiner Vernunft? Kant sagt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: „Raum und Zeit, samt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören blofs zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten (von der eleatischen Schule bis zum Bischof Berkeley) auf einem Bekenntnisse. Allein diese und unter ihnen vornehmlich Berkeley sahen den Raum für eine blofse empirische Vorstellung an, die ebenso, wie die Erscheinung in ihm, uns nur vermittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung zusamt allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst: dafs der Raum (und ebenso die Zeit, auf welche Berkeley nicht acht hatte) samt allen seinen Bestimmungen a priori von uns erkannt werden könne, weil er sowohl, als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung, als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt und auch alle Erscheinungen möglich macht." Leugnet Kant nun jede Gemeinschaft mit anderen Idealisten? Der empirisch erworbene Begriff von Raum und Zeit setzt Empfindung voraus, er stellt transscendental die Materie der Form voraus — Kant dreht dies Verhältnis um. Es mufs wirklich schwierig sein, diesen wesentlichen Unterschied zu entdecken und anzuerkennen und doch kann uns jedes Beispiel sofort darüber belehren, was gemeint ist. Nehmen wir vor unseren Augen oder vor unserem Getast einen Körper; sehen wir von allem ab, was ihn zu diesem bestimmten Körper macht, so bleibt noch der Gedanke des Raumes, den er einnimmt und der jedem anderen bestimmten Körper auch zu-

kommen könnte; man kann aber nicht Raum und Zeit hinwegabstrahieren, um zur Empfindung zu kommen, sondern man hebt damit in Gedanken die ganze Sinnlichkeit einschliefslich ihres Inhalts auf. Es bleibt auch im Begriff des mathematischen Körpers nicht der blofse Begriff, die blofse Verstandeshandlung, sondern noch etwas übrig, das wie die empirische Anschauung in der Erfahrung nicht selbst denkt, sondern durch Denken erst bestimmt wird. Das alles gilt auch von der Zeit, die sich nur unter dem Bilde einer geraden Linie darstellen und durch sie a priori erkennen läfst. Raum und Zeit sind weder reine noch empirische Begriffe, sie haben einen anderen Charakter, sie sind Formen der Anschauung, der Sinnlichkeit. Es wird in Raum und Zeit empfunden, sie selbst aber sind nicht empfindbar.

Bei Leibniz waren Raum und Zeit Funktionen des Verstandes, er hat sie intellektuiert, indem er durch den Begriff der wechselseitigen Wirkung äufsere Verhältnisse der Dinge vorstellte und in einer Ordnung der Gründe und Folgen den Zustand mit einem anderen verknüpft dachte. Für Leibniz war also der Raum „eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen“, die Zeit die „dynamische Folge der Zustände“. Kant hat nun nicht nötig, immer wieder auf seine in der Kritik hingewiesene klar und scharf bestimmte Differenz mit dem Leibnizschen System zurückzukommen, und wenn er in den metaphysischen Anfangsgründen an die Erinnerung Leibnizs anknüpft: „dafs der Raum zu der Erscheinung äufserer Dinge gehöre“, so behält er sich dennoch vor, Raum und Zeit an der Erscheinung richtig und nicht wie Leibniz bestimmt zu haben. Man darf aber nicht mit Paulsen in seiner Bemühung, Kantische Gedanken überall vor ihm aufzuspähen, ohne weiteres von dem Kantischen bestimmten Lehrbegriff sagen, dafs er „eigentlich auch Leibnizs Ansicht war“, wie Kant selbst „bemerkt“. Man wird dazu um so weniger ein Recht haben, als man nicht genau liest und die an jener Stelle der metaphysischen Anfangsgründe gerügten Mifsverständnisse selbst wiederum begeht. Dafür spricht aber mit Sicherheit die Paulsensche Bemerkung (S. 198), nach der Kant in der Kritik „die monadologische Behandlung des Substanzbegriffs und des Raumes und der Zeit“ kritisiere. Hier zeigt sich also trotz der Belehrung Kants ein zwiefaches Mifsverstehen.[1]) Die Leibnizsche Mo-

[1]) Leibniz sagt von seinen Monaden: „— wenn es auch Atome der Substanz giebt, nämlich meine Monaden, die keine Teile haben, so giebt es doch

nade ist weder räumlich noch zeitlich gedacht, was man heute nachgerade wissen könnte.

In jener Stelle der Prolegomenen zeigt also Kant, wiefern er mit anderen Idealisten übereinstimme und wie er sich von allen anderen unterscheidet. Hat nun das Wesentliche an Kants Idealismus, der eine reine Sinnlichkeit anerkennt, Folgen oder nicht? Kann eine andere Auffassung die Möglichkeit unserer Erkenntnis a priori von Gegenständen der Erfahrung zur Einsicht bringen oder nicht? Hebt Kants Lehre die Berkeleyschen Zweifel an der Mathematik oder nicht? Teilt Kants Idealismus die schwärmerischen Anmaſsungen Berkeleys und anderer oder nicht? Wenn man nur das Problem fest ins Auge faſst, so kann man nicht daran zweifeln, daſs Kant in seiner Abwehr gegen leichtfertige Beurteilungen vollkommen im Recht gewesen ist. Paulsen tastet noch, aber das hält ihn nicht zurück, eine Vertrautheit mit intimen Gedanken des Philosophen zur Schau zu tragen. Überall leitet ihn ein vorgefaſstes Urteil, das gegen die Worte des unsterblichen Denkers zu beweisen unternimmt, was dieser selbst bestreitet. Wo das schwierig wird, muſs die Kantische Rechthaberei und der Mangel klaren Bewuſstseins herhalten.

Ein Stein des Anstoſses für das Verständnis ist die Paulsensche Fiktion geworden, daſs Kant die Erscheinungen vom Subjekt hervorbringen lasse. Es handelt sich überall um die Möglichkeit a priorischer (formaler) Erkenntnis und um eine Thätigkeit des Verstandes gegenüber einem Vermögen der Sinnlichkeit, in dem wir uns passiv verhalten. Von Funktion spricht Kant immer in einem eindeutig definierten Sinne, und wenn er gelegentlich in der Kritik bemerkt, daſs Sinnlichkeit und Verstand ihre Funktionen nicht vertauschen dürfen oder können, so gerät man auf Irrtümer, wenn man „Raum und Zeit nicht als ruhende Formen, sondern als Funktionen der Anordnung auffassen soll, wie es Kant doch will". Ich weiſs nicht, was man sich als Gegensatz zu r u h e n d e n Formen hier denken soll, es sei denn das Gegenteil von dem, was Kant lehrt. Paulsen stellt offenbar hier Ruhe und Thätigkeit (Funktion) gegenüber; nun ist doch aber das die Quintessenz der Kritik, daſs im Raume und in der Zeit eine Thätigkeit sich vollziehen kann, während wir uns ihnen gegenüber selbst passiv,

keine Atome der Masse oder der kleinsten Ausdehnung oder der letzten Elemente, da aus bloſsen Punkten das Stetige nicht gebildet werden kann."

rezeptiv verhalten. Wenn jemand geschlagen und der Schlag empfunden wird, so gehört ein Vermögen der Rezeptivität gewiſs zu den Bedingungen des Vorgangs. Aber damit bringt er doch die Schläge nicht selbst hervor. Die Form der Anschauung, der Raum, wie die Zeit sind Abstraktionen; Kants Lehrbegriff bezeichnet sie als a priori gegeben, aber man kann sie als reine Anschauungen nicht wahrnehmen, Raum und Zeit sind entia imaginaria. Erst der Verstand mit seinen Funktionen bestimmt den Raum und die Zeit und sofern sind Raum und Zeit ein a priori gegebenes Mannigfaltiges der reinen Anschauung, das zur Einheit des Bewuſstseins gebracht ist und das erst durch den Verstand nach Begriffen, die sich konstruieren lassen, bestimmt wird.

Man kann jene Abstraktion nicht allein vollziehen, sondern auch a priori den Raum bestimmen. Die Abstraktion und ihre Bedeutung ist nur möglich, weil wir zuvor den Raum in die Erscheinungen gelegt haben.

Die Formen üben einen Zwang aus, dem sich kein Mensch zu entziehen vermag; sie lassen sich nicht hinwegdenken, obwohl man von ihnen selbst wieder abstrahieren kann. In der bloſs logischen Reflexion, in allem diskursiven Denken fragen wir nach ihnen nicht. Aber man darf nicht die logische Reflexion mit der transscendentalen verwechseln, denn man behält dann nichts Erkennund Bestimmbares mehr übrig. Man hat von den Formen genug gesagt, wenn man jenen Zwang anerkennt, durch den wir einen einigen Raum und eine einige Zeit als Arten unserer Rezeptivität im Begriffe denken müssen; wir haben es mit einer Thatsache zu thun und wir überschreiten die uns gezogenen Grenzen, wenn wir darüber hinaus Aufschlüsse suchen, die kein Mensch zu geben vermag.

Es ist immer wieder daran zu erinnern, daſs die Mathematik und die reine Naturwissenschaft als Thatsachen vorausgesetzt sind. Man vergleiche die Kantische Aufgabe mit dem Problem des Physikers. Hier ist eine Naturerscheinung gegeben. Wie ist sie möglich? Diese Erscheinung ist Thatsache und der Physiker hat zwei Wege, sich Aufschluſs zu verschaffen. Hier sucht er sie in ihre Elemente aufzulösen; die analytische (regressive) Arbeit ist eine Vorarbeit für den zweiten Weg, der von den Prinzipien ausgehend — ohne auf die Erscheinung selbst sich zu stützen — jene Erscheinung wieder deduciert. Die Wissenschaft als System erfordert den letzteren

Gang; Regeln, die man analytisch gefunden hat, werden aus allgemeinen Grundsätzen wieder abgeleitet, und in der beständigen Kontrolle des Allgemeinen und des Besonderen vollzieht sich der Fluſs der fortschreitenden Physik. Die zu erklärende Erscheinung bleibt immer die gegebene Thatsache, auf deren Verständnis man hinarbeitet. Man wolle also den Vergleich beachten. Für Kant ist als wirklich reine synthetische Erkenntnis a priori in der reinen Mathematik und der reinen Physik gegeben. Wie ist sie möglich? fragen die Prolegomenen und schreiten nun von dieser Thatsache aufwärts zu ihren Quellen. Die Kritik der reinen Vernunft aber geht von diesen Quellen — ohne sich in der Deduktion auf jene Thatsache zu stützen — abwärts zu den Erkenntnissen, die sie zur Einsicht bringen will Wären sie nicht wirklich, so könnte man nach ihrer Möglichkeit nicht im Sinne der Kritik fragen, in der ein Richtmaſs für reine Vernunft a priori gesucht wird, das durch das Inventar der reinen Vernunft gegeben ist. Man beachte auch den Unterschied in der Frage-Stellung für die Metaphysik. Ob sie möglich ist? fragt hier die Untersuchung der Prolegomena. Wir wollen sehen, wie Paulsen sich zum Verhältnis der Kritik und der Prolegomenen stellt; ohne es zu verstehen, kann man Kantischer Lehre nicht gerecht werden. Aus dem Verhältnis beider Bücher ergiebt sich erst der vollständige Weg, den der Philosoph zurückgelegt hat.

Paulsen sagt uns S. 228 ganz richtig, daſs die Prolegomena nach analytischer Methode denselben Gegenstand haben, wie die nach synthetischer vorgehende Kritik. Wie ist es da aber nur möglich, daſs wir S. 143 lesen: Durch die ganze Kritik d. r. V. „sieht überall Kants feststehende Überzeugung von ihrer Gültigkeit (der reinen Mathematik und reinen Physik) durch und in den Prolegomenen nimmt er sie geradezu als zugestanden an. Indem er diese Sätze dann in die zweite Auflage der Kritik übernommen hat, erhält die Darstellung etwas unangenehm Schillerndes, wie es auch Vaihinger findet.“ Gemeint sind zuletzt die bekannten drei Fragen mit ihrem erläuternden Anhang, in der auf die Wirklichkeit der reinen Physik und reinen Mathematik hingewiesen wird; wenn man sehen will, kein Novum in der Kritik, auf S. 3 und 4 der ersten Auflage steht dasselbe hinsichtlich der Mathematik und sie hat Beispiele genug für die anerkannten Sätze der reinen Physik. Man hat im Besonderen kein Recht, nähere Bestimmungsgründe der Wahrheit als für die

Axiome der Geometrie und für die auf ihnen ruhenden Sätze zu verlangen. Giebt man das nicht zu, so mag man auf alles sichere Wissen, vor allem aber auf Philosophie verzichten. Hier ist überall kein Nachweis durch Citate notwendig. Man kann und mufs einsehen, dafs es ohne Anerkennung der Mathematik und reinen Naturwissenschaft sinnlos wäre, sie zu deducieren. Wie kann man nun das Schillern in das System Kants verlegen, der seinen Weg so sicher gesehen hat und gegangen ist? Kant setzt natürlich vom Leser voraus, dafs er mit dem Begriff der beiden Methoden vertraut ist. *Ist man es nicht, so schwankt bei Kant alles hin und her, eine sehr plausible Folge der eigenen Unsicherheit.* Wir lesen also ohne Erstaunen bei Paulsen von den Prolegomenen, die einen Kantischen Gedanken verwischen sollen: „in der reinen Mathematik sind synthetische Urteile a priori dadurch möglich, dafs wir ihren Gegenstand in der *reinen* Anschauung darstellen können. Und nun wird auch das Verhältnis zwischen Beweisgrund und Beweisziel *beinahe* (!!) umgekehrt: nicht die Idealität von Raum und Zeit Grund der Möglichkeit der Gegenständlichkeit der mathematischen Erkenntnis, sondern die Gewifsheit und Wirklichkeit der Mathematik Beweisgrund für die Idealität von Raum und Zeit, wenigstens insofern, dafs sie allein unter dieser Voraussetzung begriffen werden kann.“ Also Kant sagt bald das Eine, bald das Andere. Ja, wenn man nur beachtet hätte, dafs nicht „beinahe“, sondern vollständig umgekehrt wird. Dieses verräterische „beinahe“ zeigt das absolute Mifsverständnis. Wie kann man sich an Kant mit Kritik heranwagen, ohne zu wissen, was er hinsichtlich der reinen Mathematik und Physik vorausgesetzt und welchen Weg seine Untersuchung gehen will? Die Thatsache, die zur Einsicht gebracht wird, bleibt dieselbe, gleichviel ob man von ihr ausgeht und die Bedingungen sucht oder ob man von diesen Bedingungen systematisch zu jenen Thatsachen hinleitet. Wie würde man wohl ein Urteil über eine Physik werten, das uns sagte: Hier soll die Möglichkeit eines Gewitters zur Einsicht gebracht werden? Wunderbarerweise nimmt aber der Verfasser die Thatsache des Gewitters immer schon als zugestanden an? Die Prolegomenen sind für zukünftige Lehrer und nicht für Lehrlinge geschrieben, und der sie schrieb, war ein geachteter und gelehrter Philosoph in vorgerückten Jahren, als er die Gedanken durch zwölf Jahre hindurch ausreifen liefs. Paulsen

sagt, dafs nicht blofs Reife, sondern Überreife bei dem Schriftsteller zu verspüren sei. Was das letztere heifsen soll, weifs man nicht; indessen stellt der Schriftsteller unserer mit dem Verständnis Kants ringenden Zeit kein günstiges Zeugnis aus. Was bedeutet der Satz: Die Gedanken eines Philosophen leiden an Überreife? Auch die moderne Hyperkritik kann man so nicht charakterisieren, da sie ja schon in sehr frühen jugendlichen Zeiten der Philosophie ihr Pendant aufzuweisen hat. Paulsen empfiehlt das Studium der Kritik trotz seiner „Wunderlichkeiten", gegen die er den Leser — mit einem Kantischen Worte — „in Freiheit setzen" möchte, obwohl es kein Zufall ist, dafs dem neuen Schriftsteller gerade die Schrift am wenigsten zusagt, auf die Kant am meisten Wert legt. Paulsen tröstet: „So könnte man dem Leser der Kritik der reinen Vernunft zum Trost und zur Ermunterung sagen: wenn er sie durchgearbeitet und verstanden habe, dann würden alle folgenden philosophischen Werke ihm leicht und bequem vorkommen." Macht der Leser mit der Beachtung dieser Empfehlung ernst, so fürchten und hoffen wir nur eins: das Buch von Paulsen wird er samt vielen gleichwertigen Produktionen nicht mehr verstehen, wohl aber beurteilen können.

Die Kategorien.

Das Prinzip der Kategorienableitung ist ein Fortschritt, mit dem Kant an Aristoteles anknüpft. Welches sind die Begriffe, die wir als ursprüngliche, elementare, nicht mehr spaltbare Leistungen dem Verstande zuzusprechen haben? Wie würde man sich ihrer bemächtigen können? Kant selbst weist auf die nahe Verwandtschaft dieser Aufgabe mit der anderen hin, die Elemente der Sprache zu finden. Auch bei der Untersuchung der im Gebrauch umlaufenden Worte der verschiedenen Sprachen mufs man schliefslich auf eine Reihe von Formen kommen, die in allen wiederkehren. Diese Formen sind, da sie sich in allen Sprachen finden, nicht der einzelnen Sprache verdankt, sondern man hat sie einem höheren Grunde zuzuschreiben. Aber eine solche gleichsam mechanische Siebung giebt nur ein Aggregat, kein natürliches System, wie es von einer Theorie des Erkennens a priori mit Recht verlangt werden kann. Soweit es der Verstand nur mit der logischen Ordnung seiner Gedanken zu thun hat, lag indes schon eine Arbeit der Logiker vor; jene Formen des Verstandes waren schon registriert und nach gewissen Gesichtspunkten geordnet. Man hatte schon in aller Frühe philosophischer Arbeit jene Abstraktion vorgenommen, die von allem Inhalt der Gedanken absieht und nur auf die immer von uns geübte logische Thätigkeit Rücksicht nimmt, Vorstellungen mit einander zu vergleichen, ihnen im Begriff die Form der Allgemeinheit zu geben, zu urteilen und zu schliefsen. Wo wir in der bestimmten Erkenntnis den Verstand gebrauchen, verlangen diese Formen einen Inhalt; in der Aufgabe, die sich der Logiker stellt, sieht er geflissentlich von jedem Inhalt ab, um in jenen Formen Verstandeshandlungen zu beschreiben. Es sind Verstandes d. h. Gedanken-Formen, die von dem besonderen unendlich

verschiedenen Inhalt nicht abhängen können. Als eine reine Vernunftlehre ist die formale Logik niemals ernsten Zweifeln ausgesetzt gewesen. Selbst die Skeptis hat immer bemerkt, dafs der Zweifel an den formal logischen Gesetzen den Gedanken selbst aufhebt; der Zweifel selbst kann der logischen Form sich nicht entziehen. Mit Recht behauptet Kant, dafs man in logischen Fragen keinen Anlafs gehabt habe, hinter Aristoteles zurückzugehen; mit Recht hebt er hervor, dafs man ihre Untersuchungen nicht mit Fragen vermengen dürfe, die natürliche Grenzen des isolierten Gegenstands überschreiten. Es ist kein Zufall, dafs die formale Logik sich seit dem Altertum nicht wesentlich verändert hat. Was beschreibt nun die formale Logik? Beschäftigt sie sich mit dem, was als ein Inhalt gedacht wird, oder nur mit dem Vermögen zu denken selbst? Es bedarf keiner grofsen Überlegung, um einzusehen, dafs hier der Verstand selbst das Thema ist, d. h. ein Formalismus, eine Gesetzmäfsigkeit, die mit jedem Inhalt der Gedanken zufrieden ist.

Die Brücke, die Kant von dieser fertigen Lehre zu einer Theorie der reinen Erkenntnis schlägt, ist in der Thatsache gegeben, dafs jene Verstandesleistungen, die von der formalen Logik beschrieben werden, allen Gedanken und somit auch den auf Erkenntnis gerichteten notwendig innewohnen. Nun giebt uns die Tafel der Urteilsformen eine Anzahl von Verstandesfunktionen, die immer auf Einheit des Denkens gerichtet sind. Der Verstand ist ein aktives, spontanes Vermögen, durch das das Mannigfaltige der Vorstellungen zur Einheit des Denkens gebracht wird. In den Urteilsformen liegen verschiedene Momente, Arten dieser Vereinigung, dieser Verknüpfung vor. Man kann also die Urteilsformen selbst nach diesen Momenten unterscheiden und man stellt sich somit in den Urteilsformen sowohl als in diesen verschiedenen Arten ihrer Verknüpfung zur Einheit Leistungen des Verstandes, Funktionen allgemein vor. Jene Momente der Unterscheidung sind nicht wieder Urteile, sondern Begriffe. Der Begriff ist immer eine Einheit von Vorstellungen, er setzt also ein einheitliches Bewufstsein voraus. Die Logik lehrt, wie jene Einheit in Begriffen analytisch zustandegebracht wird. Sofern man auch auf ihren Inhalt selbst acht hat, sieht man leicht ein, dafs er auf analytische Weise selbst nicht entspringen kann, die formale Logik mufs ihn immer schon voraussetzen, was man bemerkt, wenn sie Beispiele irgend welcher Art giebt. Man sieht nun leicht und zwar apodiktisch

ein, dafs die Zahl der Urteilsformen der Zahl der reinen Begriffe, durch die man sie unterscheidet, vollkommen entspricht. Auf der anderen Seite aber wird man nicht bestreiten, dafs der Verstand als ein Vermögen zu denken, d. h. zu urteilen vollständig charakterisiert ist.[1] Denken und Urteilen sind dieselben Thätigkeiten des Verstandes. Das Urteil und der Begriff entspringen denselben Leistungen des Verstandes und es ist kein Wunder, dafs jene Urteilsformen die Verstandeshandlungen, die im Begriffe allgemein gedacht sind, in sich gleichsam mitenthalten. Jene Urteilsformen sind nun an sich völlig unbestimmt, sie können also für sich allein keine bestimmte Erkenntnis verständlich machen. Erkennen aber bedeutet eben die bestimmte Beurteilung von Objekten. Was kann also der blofsen logischen Funktion zu urteilen, einer blofsen Form des Gedankens, zu einem völlig bestimmten Urteil verhelfen? Es liegt zunächst auf der Hand, dafs zu dem Ende der Form ein Inhalt anheimfallen mufs; ein solcher Inhalt kann uns nur in Raum und Zeit gegeben sein. Dieser Inhalt denkt nicht, sondern wird gedacht. Er ist nicht schon an sich zur Einheit des Denkens gebracht, sondern darin besteht eben die synthetische Leistung des Verstandes, dafs dieser a priori oder a posteriori Gegebenes, reine oder empirische Anschauung, zur Einheit des Denkens bringt. Der analytischen (nur ordnenden) Verstandesleistung mufs eine synthetische (verbindende) vorhergehen. Haben wir also anzuerkennen, dafs jene Formen eines Inhalts bedürfen, um überhaupt einen Inhalt zu haben, so ist die Frage, welche Bedeutung für das bestimmte Urteil jenen Begriffen zukommt, die uns für sich nichts vorstellen als logische Funktionen der Einheit unseres Verstandes. Sie stellen uns, lehrt Kant, Einheit der Synthesis allgemein vor. Durch sie sind elementare Leisungen des Verstandes auf Begriffe gebracht. Kant war also einerseits sicher, dafs er mit den Funktionen zu urteilen den reinen Verstand völlig ausgemessen hatte, fürs andere blieb ihm die Aufgabe, die Bedeutung der Kategorien für die Erkenntnis von Objekten festzustellen, von denen sich schon von vornherein vermuten liefs, dafs ihnen auch hier eine notwendige Leistung zukommen müsse. Mit dem Kanti-

---

[1]) Kant zeigt, dafs der Verstand als ein Vermögen zu denken, als ein Vermögen der Begriffe oder auch der Urteile (der Regeln) immer in derselben Weise erklärt sei.

schen Problem war schon gegeben, dafs wir nicht einen nur ordnenden, sondern auch einen verbindenden Verstand haben. Sind Raum und Zeit a priori als formale Anschauung gegeben, so sind sie und alle Vorstellungen in ihnen nicht anders zur Einheit des Bewufstseins zu bringen, als durch synthetische Leistungen, die wir dem Verstande und nicht den Sinnen zuzuschreiben haben. In jenen Kategorien erkennt Kant die Vorstellung einer reinen (d. h. keinen empirischen Zusatz enthaltenden), notwendigen und allgemeinen Synthesis, die von uns vollzogen werden mufs, damit der Verstand bestimmte Objekte überhaupt denken kann. Die Kategorien sind Begriffe, durch die gegebene reine oder empirische Anschauung zur Einheit verknüpft und damit zugleich die logische Funktion zu urteilen hinsichtlich eines Inhalts als bestimmt gedacht wird. Kant hat die objektive Realität dieser reinen Verstandesbegriffe durch eine transscendentale Deduktion dargethan, d. h. er hat gezeigt, dafs sie die Bedingungen dafür sind, in bestimmter Weise über Gegenstände überhaupt (der Form des Denkens nach) zu urteilen. Urteilen heifst nach Kant, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit des Bewufstseins zu bringen. Es handelt sich bei seiner Untersuchung immer um apriorische Bedingungen der Erkenntnis von Objekten; die empirischen, zufälligen psychologischen Hilfsmittel und Hindernisse beim Erkennen sind mit Recht abgeblendet; Kant beschreibt nur Thatsachen unseres Bewufstseins, die für jedes unter denselben Bedingungen mit dem Anspruch auf objektive Geltung urteilende Subjekt notwendig vorauszusetzen sind. Jene Begriffe setzen, wie gesagt, die Einheit des Bewufstseins, die selbst kein Begriff, aber das Vehikel aller Begriffe ist, voraus. Man wird also einzusehen haben, dafs in einer ursprünglichen Einheit der Apperzeption, die auch für die Identität der Vorstellungen in demselben Bewufstsein bürgt, die letzte feststellbare Wurzel alles Denkens liegt, und man wird ferner einsehen, dafs Raum und Zeit zur Einheit des Selbstbewufstseins gebracht sein müssen, bevor von dem Gegebensein irgend einer Anschauung in ihnen die Rede sein kann.[1]) Ist

[1]) Kant erklärt in einer Anmerkung zur Deduktion der Kategorien, dafs er die Einheit, in der Raum und Zeit als formale Anschauungen schon zusammengefafst sind, in der Aesthetik zur Sinnlichkeit gezählt habe. Sie gehört dahin, weil durch sie Raum und Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden. Mit Recht bemerkt der Philosoph, dafs jene Einheit nicht zum „Begriffe des Verstandes“ gerechnet werden müsse, obwohl sie eine Synthesis durch

es nun sicher, daſs Denken oder Urteilen nichts anderes bedeutet, als gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen, d. h. so zu vereinigen, wie es jedes erkennende Subjekt für alle anderen zugleich thut; ist es ferner sicher, daſs eine jede solche Einheit der Gedanken einer der logischen Funktionen zu urteilen anheim fällt, so kann nur auf soviel verschiedene Arten diese objektive Einheit bewirkt werden, als es Kategorien, d. h. Funktionen der Synthesis giebt. Ist ferner jede Anschauung den Bedingungen von Raum und Zeit unterworfen, damit aber auch der Einheit der Apperzeption, so kann auch keine Anschauung anders als durch Kategorien bestimmt gedacht werden. Eben diesen Kategorien ist aber alles, was im empirischen Bewuſstsein jemals sich vorfinden kann, gemäſs — die Synthesis unserer Apprehension, alle Auffassung der Wirklichkeit untersteht zugleich jener notwendigen Einheit, d. h. sie ist ihr gemäſs; wir können nur durch Kategorien Wahrnehmungen zur Einheit des objektiven Urteils verknüpfen. Es kann auch auf der anderen Seite dem Bewuſstsein kein anderer Inhalt vermittelt werden, als ein solcher, der im Raume und in der Zeit sich bietet. Raum und Zeit sind die einzigen Formen der Anschauung; sie bedingen den Verstandesgebrauch in der Erkenntnis, die nur auf Sinnenwesen d. h. auf Dinge im Raume und in der Zeit sich erstrecken kann.

Die Kantische Kategorienlehre ist unumstöſslich. Sie hängt ab von der Bestimmung des Verstandes selbst als eines Vermögens zu urteilen, d. h. zu denken. Erkennt man die Formen der Urteile als solche des reinen Verstandes an, so ist man zugleich der Behauptung der Kategorienlehre verfallen — auch den Begriffen haftet nichts Besonderes, Empirisches an, wir haben es in der That mit einem Formalismus zu thun, der nur durch einen Inhalt Bedeutung erlangt, sofern er ihm gemäſs ist. Eben in dem materialen Gebrauch dieser reinen Formen aber lag der Irrtum der dogmatischen Metaphysik, die sich mit ihrer Anwendung auf Gegenstände ohne

den Verstand voraussetzt. In analoger Weise gehört jede Lichterscheinung zum Begriffe des „Lichts", wenngleich viele Lichterscheinungen z. B. Elektrizität voraussetzen. — Man hat sich zu hüten — wie hier bemerkt werden soll — die transscendentale Apperzeption mit dem Subjekt der Inhaerenz zu verwechseln, d. h. mit einem erkennbaren, an sich seienden, nach reinem Verstandesbegriffe als beharrlich gedachten Dinge. Auf dieser Verwechslung beruhen die von Kant aufgedeckten Irrtümer der rationalen Psychologie; ebenso aber viele Vorwürfe, die man gegen Kant selbst wieder völlig zu unrecht erhebt.

jeden sinnlichen Unterschied, d. h. auf Dinge an sich selbst betrogen hatte. Sie affektierte eine Synthesis, ohne zu bemerken, daſs sie es immer nur mit ihrer Form zu thun hatte, der sie unter Umständen durch Erdichtung einen in freier Phatasie gewählten Inhalt verlieh. Wo sie das unterlieſs, bemerkte man nicht, daſs man mit inhaltslosen Formen nur spielte. Diese Täuschung deckt Kant auf, indem er zeigt, wie der transscendental gedachte Gegenstand immer einerlei = X ist, und daſs eben diese formale Einheit des Gegenstandes nicht in einem unbekannten Etwas, sondern im Subjekt selbst zu suchen ist, das das gegebene Mannigfaltige in eine Einheit a priori zu verknüpfen fähig ist. Der Verstand macht sich die Objekte nach ihrer Materie nicht selbst, aber erst durch ihn wird das in der Wahrnehmung Gegebene zum Objekt.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, in die Tiefe jener Kantischen Untersuchungen der transscendentalen Deduktion einzudringen, die niemals populär werden können, aber apodiktisch sind. Ihr Grundgedanke entspricht dem der Kritik: Wie ist reine synthetische Erkenntnis möglich? Man darf dabei nicht vergessen, daſs es sich um lediglich formale Bedingungen des Denkens handelt, die dann notwendige Bedingungen der Gegenstände sind, wenn diese ohne jene nicht gedacht werden können. Sind Raum und Zeit Bedingungen der Gegenstände, sofern sie angeschaut werden, so sind Begriffe des Verstandes Bedingungen, ohne die man das Angeschaute nicht bestimmt denken kann. Es handelt sich dabei nicht um eine bloſs logische Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem Bewuſstsein, sondern um ihre Vereinigung zur Erfahrung, d. h. soweit also diese Verknüpfung eine objektive, d. h. für jedes Subjekt gültige sein soll. Sofern diese objektiven Bestimmungen nur unter Voraussetzung gewisser Begriffe gedacht werden können, sind diese notwendige Begriffe. Das kann man so lange nicht anders wie Kant denken, als man nicht etwa die Fähigkeit erworben hat, den a priori zwingenden Verstand aus der Erkenntnis hinwegzudenken.

Sieht man die ganze Frage nach der anderen Seite an, indem man von bestimmter Erkenntnis ausgeht, so ist diese entweder rein oder empirisch. Im ersten Falle enthält sie als Inhalt Daten der reinen Anschauung, im zweiten Gegebenes, das aus empirischer Anschauung herstammt. Nimmt man abstrahendo den Inhalt aus dem Gegenstande, so bleibt nichts als der Gedanke an jene

Verstandesleistungen, d. h. an eine Synthesis im Verstande, die der Ausführung harrt. Der Verstand ist dann mit seinen Formen allein; er denkt dann in seinem Gedankending oder Verstandeswesen ein Etwas überhaupt, das sich von keinem anderen Etwas für ihn unterscheidet, d. h. immer einerlei ist, er denkt dieses Etwas nach den Kategorien, weil durch sie allein ein Gegenstand überhaupt gedacht werden kann. (Das ist, wie man sich zur Evidenz überzeugen kann, nur ein scheinbarer „Gebrauch" des Verstandes.) Die Kategorien sind die intellektuellen Formen der Erkenntnis von Gegenständen; sie geben nur eine formale Erkenntnis a priori aller Gegenstände, sofern sie gedacht werden. Man kann leicht einsehen, dafs durch Kategorien zugleich die Möglichkeit gegeben ist, auch erdichtete Gegenstände zu denken. Wofern man nun auf den reinen Verstand sich beschränkt, so mufs man einsehen, dafs eben damit nur immer die Selbstbespiegelung des eigenen Verstandes möglich ist, nicht aber die Erkenntnis von Objekten, die ihm an sich, d. h. ohne das Mittel der Sinnlichkeit gegeben wären. Man kann nach blofsen Begriffen dann ein Etwas überhaupt nur noch denken, indem man sagt, dafs es als ein Verstandeswesen vom Sinnenwesen eben dadurch sich unterscheide, dafs ihm keine Bestimmung zukomme, die für letzteres möglich ist. Man hat noch einen möglichen Begriff gedacht, aber keinen möglichen Gegenstand der Erkenntnis. Eben mit jenem Begriffe ist man auf der Grenze des Verstandesgebrauchs; man unterscheidet noch transscendental, d. h. man unterscheidet nichts am bestimmten Gegenstande, sondern nur im eigenen Erkenntnisvermögen. Der transscendentale G e b r a u c h ist „gar kein Gebrauch"; prüft man sich dabei selbst, so wird man der Täuschung inne, mit der die dogmatische Philosophie sich selbst betrog. (Alle Vorwürfe, die eine inkonsequente Behandlung der Kategorien bei Kant selbst behaupten, beweisen, dafs man diesen Gedanken nicht verstanden hat.) Nach blofsen Begriffen kann man Gegenstände nicht erkennen; man hat keinen Inhalt, der sie bestimmt oder durch sie bestimmt wird. — Es liegt auf der Hand, dafs man vom Verstande selbst nicht abstrahieren kann, ohne die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt aufzuheben. Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

Das Resultat der Kantischen Deduktion ist ein zweifaches. Einmal wird durch sie die objektive Realität jener Begriffe des Verstandes dargethan, fürs andere wird sie eingegrenzt auf mögliche

Gegenstände der Erfahrung, d. h. der empirischen Erkenntnis. Wir wissen sicher, daſs wir behufs Erkenntnis jene Begriffe weder a priori auf Dinge an sich erstrecken können, noch überhaupt mit ihnen in jenseitigen Gebieten sich ein theoretisch bestimmter Sinn verbinden läſst. Das lieſs sich schon in der transscendentalen Ästhetik vorhersehen. So wenig Raum und Zeit auf Dinge an sich erstreckt werden dürfen, ebensowenig lassen sich die Kategorien theoretisch über alle Erfahrung hinaus bestimmt gebrauchen. Wofern man aber nach den Objekten (und nach ihrer Natur) fragt, die den uns gegebenen Anschauungen als an sich seiend unterliegen, ist man nicht mehr im Gebiete der Erfahrung. Sie selbst sind ja nie für uns gegeben, man kann sie also nur nach reinen Verstandesbegriffen denken. Es wird bündig bewiesen, daſs nur im Raum oder in der Zeit Gegebenes durch Begriffe des Verstandes zur objektiven Einheit des Bewuſstseins gebracht, d. h. in bestimmter Weise beurteilt werden kann. In Raum und Zeit (also auch in den Erscheinungen) kann nichts Unbedingtes enthalten, also auch nicht zur Erkenntnis gegeben sein.

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns zu der Paulsenschen „Kritik“. Für sie hat es „kein Interesse, auf die Künsteleien, womit das Schema der vier Örter: Quantität, Qualität, Relation, Modalität mit drei Kategorien erfüllt wird“ einzugehen. Das ist sehr schade, aber das Wort „Künsteleien“ ist so leicht niederzuschreiben, wie es geistige Anstrengung verlangt und also schwer ist, die Gedanken des Philosophen zu erfassen. Indessen stützt man sich hier leicht auf Schopenhauer: Er hat „darüber das Urteil: bis auf eine, die Kategorie der Causalität, seien die zwölf Kategorien blinde Fenster“. Ganz darf man aber die verurteilende Kritik nicht anerkennen, wo bliebe dann die eigene Autorität: „Ich würde noch eine ausnehmen, die Kategorie der Substanzialität.“ Nun haben wir ihrer zwei, aber mit dieser freien Wahl ist es eine eigene Sache, man wird später sehen, daſs Paulsen gegen die Kategorie der Causalität, d. h. gegen diesen als notwendig hiermit von ihm anerkannten Begriff des Verstandes einen lebhaften Kampf führt, was dann freilich nicht hindert, ihn bei der Ideenlehre implicite wieder anzuerkennen. Wie denkt sich denn nur Paulsen eine idealistische Metaphysik ohne notwendige Verstandesbegriffe? Schopenhauer hat das Problem wenigstens kritisch untersucht. Lassen

wir aber seine die mühevolle Kantische Arbeit wieder aufhebende Untersuchung hier dahingestellt sein. Welche Gründe giebt uns Paulsen für seine beiden Kategorien: „In der That sind es diese beiden, die Kant, wenn er Beispiele der Kategorien braucht, regelmäſsig anführt.“ Dieses „Argument“ steht auf der Höhe moderner philosophischer Begründung. Es ist fürs erste nicht richtig und fürs andere würde es nichts beweisen, wenn es richtig wäre. Wo muſs der Schriftsteller seine Augen gehabt haben, wenn er viele andere Beispiele nicht sehen konnte? Indessen erkennt Paulsen wenigstens zwei ursprüngliche Verstandesbegriffe an, durch die die logische Funktion zu urteilen in Ansehung gegebener Anschauung als bestimmt gedacht wird. Also wie steht es mit dem Urteile: Die Winkelsumme im Dreieck ist gleich 2 R? oder mit dem Urteil: Das Universitätsgebäude steht in Berlin unter den Linden. Oder: Der Montblanc liegt 4800 m über dem Meeresspiegel? Liegen hier objektiv bestimmte Urteile und Anschauungen vor? Reichen Causalität und Substanzialität hier aus, sie zu bestimmen? Sieht der Verfasser nicht, daſs er der Mathematik die doch den Verstandesbegriff auf Anschauungen anwendet, den reinen Verstand abspricht? Mit Causalität und Substanzialität als transscendentalen Begriffen hat doch weder die Zahl noch die Gestalt etwas zu thun. Und wie steht es nun in der Metaphysik? Haben hier die Kategorien der Gröſse, der Realität, der Gemeinschaft, der Existenz der Möglichkeit und Notwendigkeit niemals eine Rolle gespielt? Wie ist nur die Metaphysik zu diesen Begriffen gekommen und was gab ihr ein Recht, mit ihnen in intelligible Regionen auszuschweifen? Ist die „Einheit“ z. B. ein empirischer Begriff?

Indessen sind es einmal zu viel Kategorien, auf der anderen Seite für Paulsen wieder zu wenig. Laaſs habe die Frage aufgeworfen, ob nicht der Satz des Widerspruchs hierhergehöre, der regelmäſsig auch als „ontologisch gültiger Satz“ formuliert werde. Laaſs hat leider sehr viele Fragen aufgeworfen, wie man überhaupt heute vieles zu fragen sich gewöhnt hat, auf das niemand zu antworten versteht. War dem Verfasser entgangen, daſs Kant gerade über diesen Satz sich eingehend ausgesprochen hat? Sah er nicht, daſs dieser Satz mit der Identität unseres Bewuſstseins in allen unseren Begriffen eine erste Bedingung des Denkens überhaupt stellt? Wiefern bestimmt dieser Satz eine Anschauung? „Und wo bleiben“, fragt Paulsen, „Gleichheit, Verschiedenheit und Ähnlichkeit“? Sollte der Verfasser nicht

bemerkt haben, dafs Kant Einerleiheit und Verschiedenheit unter den Reflexionsbegriffen behandelt? Hat er nicht einen Unterschied zwischen Begriffen der Verknüpfung des Objekts selbst (den Kategorien) und solchen gemacht, die schon das Objekt voraussetzen und nur zur Vergleichung der Begriffe dienen?

Man würde vergeblich in dem Paulsenschen Buche einen stichhaltigen Grund gegen die Kantische Ableitung der Kategorien erwarten. Er konstatiert „lockerste Associationsfäden“, die Quantität habe mit der logischen „Quantität“ der Urteile k a u m etwas als den Namen gemein, ein Argument von Wert begegnet uns nirgends.[1]) Wenn aber doch nur lockerste Fäden der Association bestehen, wie sie schon das blofse Auge sieht, so sage man doch, was verbieten sollte, diesen Beziehungen denkend nachzugehen? Kants Kategorienlehre geht einen völlig sicheren, niemals wieder verlegbaren Weg. Sind die Urteilsformen ein ursprünglicher Besitz des Verstandes, so gehören auch die Begriffe, durch die man sie sondert, dem Verstande an. Man wird auch noch lernen müssen, den Begriff der Ursache und Wirkung und seine Natur von dem der Wärme, der Schwere, der Gravitation zu unterscheiden. Es wäre Pedanterie, wenn wir im Gebrauche uns immer darüber Rechenschaft geben wollten, welcher Begriffe wir uns im einzelnen Falle vorzugsweise bedienen;

---

[1]) Wir lesen mit Erstaunen in Windelbands Geschichte der Philosophie (1892, S. 428) über die Kategorienableitung: „Die Künstlichkeit dieser Konstruktion, die Lockerheit der Beziehungen zwischen Urteilsform und Kategorie, die Ungleichwertigkeit der Kategorien — das alles liegt auf der Hand . . . .‘ Verstand ist das Vermögen zu denken. Wenn die Form des Urteils eine Form des Denkens ist, so ist es auch der Begriff, der diese Form von jeder anderen unterscheidet. Der Begriff korrespondiert dem Urteil notwendig; es handelt sich hier um eine eindeutige Zuordnung mathematischer Natur. Was heifst es aber, dafs die Kategorien ungleichwertig sind? Man denke sich doch, wenn man es kann, einen Verstand, dem z. B. die Kategorie der Gröfse oder des Daseins, fehlte. Mit der Kategorienlehre fällt übrigens die ganze Kritik der reinen Vernunft. Das müfste man sich gefallen lassen, aber jene Kantische Kategorienableitung ist von unbedingter Sicherheit. Wofern man den Kantischen Gedanken erfafst hat, kann man ihn auch nicht wieder preisgeben. Nur das Mifsverständnis kann hier verneinen. Sieht man denn nicht, dafs man das ganze System aufhebt, wenn man jene Ableitung preis giebt? — In allerneuster Zeit finden wir für die Kategorienableitung ein Urteil, das zu denken giebt. Es sei ein „Taschenspielerstück“. Der Autor dieses Urteils hat nur noch einen Schritt zum Verständnis. Er braucht sich nur einmal darüber zu „wundern“, dafs alles so „klappt“. Wie kommt das nur?

es wäre gerade so, als ob wir bei jedem Bissen Brot die Gesetze uns vergegenwärtigten, die von der Physiologie über die körperlichen Prozesse aufgestellt werden. Wenn man aber der Metaphysik ihr Recht abfragen will, mit dem sie ihre Begriffe auf Dinge an sich erstreckt, so wird man nicht umhin können, diese Begriffe da aufzusuchen, wo sie ihren Ursprung haben, um andererseits festzustellen, welche Leistungen man ihnen zusprechen dürfe. Die Skepsis stellt dem dogmatischen Vernunftgebrauch nicht ohne Berechtigung Zweifel entgegen, die auch dem angemessenen Gebrauch zu nahe treten können. Der elementare Zwang aber, unter dem wir jene Begriffe, d. h. den Verstand gebrauchen, ist von niemandem verkannt worden, auch von Hume nicht. Nun wohl, wie kann man sich gegen den Einwand schützen, daſs dieses ganze Streben nach Erkenntnis auf einer bloſsen Täuschung beruhe? Hume hatte einen einzigen Begriff aus den Kategorien herausgegriffen und lieſs sich an seiner Untersuchung dieses besonderen Begriffes genügen. Haben wir aber wirklich mit der Causalität alle Verstandesleistungen erschöpft, die das bestimmte Denken von Objekten erfordert? Hume ist dabei hart an die Grenze des Kantischen Denkens gelangt, das der Einfluſs des geistreichen Schotten in seine richtige Bahn gelenkt hat. „Welches ist der Grund unseres Denkens und unserer Schlüsse in Ansehung der Causalität? so kann man kurz darauf antworten, die Erfahrung. Worauf gründen sich aber die Schlüsse aus der Erfahrung? kann man noch weiter fragen, wenn man dem Hange zu spekulieren folgt.“ Hier liegt die Aufgabe des kritischen Philosophen, der mit dem tiefer eindringenden Blick des Rationalisten der Sache auf den Grund geht. In der That entwickelt sich der Verstand an der Erfahrung. Aber dazu sind seinerseits Leistungen vorauszusetzen, die man also auch muſs feststellen können. Diese Leistungen hat man zu ermitteln, sorgfältig nach ihrer Eigenart zu charakterisieren und dann gelangt man zu einer Einsicht in die eigene Erkenntnis. Apriorische Elemente sind aber hier mit Notwendigkeit nicht bloſs zu präsumieren, man kann sie und ihre Notwendigkeit auch zur Einsicht bringen — freilich nicht mit dem Blicke nach dem Jenseits, sondern eben nach der Richtung, in der sie immer gebraucht werden. Jener Begriff, dessen Natur Hume verkannte, liegt notwendig im Verstande und kein Humisches Beispiel widerlegt diese Thatsache. Hume hat nicht gesehen, daſs der apriorische Verstand selbst eine notwendige,

transscendentale Bedingung der Erfahrung sein könne. Es ist nicht anders mit dem Causalbegriff bewandt, als mit allen anderen Kategorien. Fruchtlose Mühe, sie allesamt auf empirische Weise selbst verständlich machen zu wollen! Es ist unmöglich und man kann das leicht einsehen. Man achte nur auf die transscendentale Apperzeption. Jedermann sieht ein, daſs eine für alle Menschen bindende Aussage an das „Ich denke“ sich knüpft, in dem alles, was gegeben ist und was gegeben sein kann, eine objektive Einheit muſs finden können. Wer im Begriff oder im Urteil Einheit des Bewuſstseins für Jedermann herstellt, setzt das „Ich denke“ bei jedem anderen voraus. Für sich ein leerer Gedanke ist hier notwendig die Wurzel des Verstandes selbst. Wie will man dieses „Ich denke“ „genetisch“ erfassen? Es ist ja schon immer mit im Spiele und es bleibt nichts übrig, als hier abstrahendo zu den höchsten Bedingungen aufzusteigen, um dann wieder unter der Idee einer zum Erkennen bestimmten Vernunft systematisch von den letzten Quellen aller Erkenntnis zu den apriorischen Erkenntnissen hinabzusteigen. Hält man seine Augen immer fest auf das Kantische Problem eingestellt, so wird man auch seine Scheidungen verstehen, die angesichts der vollkommenen Einheit des behandelten Gegenstands nicht anders als abstrahendo zu vollziehen und immer nur auf Grund derselben Abstraktion in der reinen und empirischen Erkenntnis zu rekognoszieren sind.

Es kann von Wert sein, dem Begriffe der Synthesis selbst hier noch ein paar Worte zu widmen. Auch hier hat man die verschiedenen Arten der Verbindung zu erwägen, die von Kant statuiert werden. In der Synthesis überhaupt, d. h. in jeder Art der Verbindung eines Mannigfaltigen, ist zu unterscheiden

1. ein Mannigfaltiges der Anschauung (der reinen oder empirischen),
2. die Synthesis, die Verbindung dieses Mannigfaltigen,
3. die Einheit, zu der jedes Mannigfaltige verbunden wird.

Es macht nun einen Unterschied aus, ob man die Synthesis nur relativ auf das eigene Bewuſstsein oder relativ auf jedes Bewuſstsein vollziehen kann. Es genügt also nicht darzuthun, daſs man seine logischen Funktionen irgendwie mit Rücksicht auf den Ablauf seiner Vorstellungen vollzieht, oder daſs man überhaupt seine Vorstellungen denkend im Bewuſstsein aneinanderreiht, man muſs sich auch die Fähigkeit zum Verständnis bringen können,

objektiv zu urteilen, d. h. die Möglichkeit, seine Vorstellungen für jedermann zu bestimmen. Damit erhebt man eben den Anspruch auf allgemeine Zustimmung. Diese Leistung ist ohne a priorische Funktionen ebenso unverständlich, als ohne Gegebenes, an dem sie sich geltend machen. Kant untersucht transscendental, d. h. er fragt, wie a priorische Funktionen, im Besonderen reine Begriffe, objektive Gültigkeit haben können. Wie ist es möglich, jene Synthesis a priori zu vollziehen und wie ist es denkbar, daſs bloſse Begriffe objektive Realität haben sollten? Eben diese Frage hat Hume weder zu voller Klarheit gebracht, noch in ihrem ganzen Umfange behandelt. Kant beschritt den einzigen noch übrigen, von ihm selbst unter unsäglichen Mühen gebahnten Weg, auf dem man einsehen konnte, wie es möglich ist, daſs a priorische, der Vernunft entstammende Begriffe von objektiver Gültigkeit sein können.

Jene Verbindung, lehrt Kant, vollzieht der Verstand, das Mannigfaltige der reinen wie der empirischen Anschauung ist gegeben; ist dies Gegebensein an die Verstand und Sinnlichkeit gleichsam vereinigende Synthesis der Einbildungskraft gebunden, so haben wir dennoch jenes Mannigfaltige nicht in den Sinnen selbst verbunden zu denken. In ihnen wird verbunden, wie sie überhaupt lediglich die Art anzeigen, von Gegenständen affiziert zu werden. Wir erleiden hier etwas, wir verhalten uns rezeptiv und können in einer a priori gegebenen Anschauung nur nach ihrem Zwange mit Apodiktizität urteilen; sie giebt sofern Erkenntnisprinzipien, die nicht lediglich logischer Natur sind. Die Synthesis ist spontan, aber sie ist an die Form der Anschauung gewiesen, die ihrerseits selbst zwar Mannigfaltiges ihrer eigenen Ordnung gemäſs, aber nichts Verbundenes enthält. Die Linie, der Zirkel, kurz alle geometrischen Gebilde werden nach Begriffen in der reinen Anschauung durch Synthesis erzeugt, sie sind in den Sinnen ohne diese Thätigkeit nicht zu finden. Es ist dieselbe Leistung, die auch in der empirischen Anschauung zu vollziehen ist. Was uns in den Sinnen materialiter gegeben ist, ist ein Mannigfaltiges, das nur durch Synthesis zum Bewuſstsein gebracht werden kann. Vollzieht sich die Synthesis der Apprehension unmittelbar an der Anschauung, so wird eben das Mannigfaltige der Anschauung vermittelst der Synthesis der Einbildungskraft der Synthesis der Apperzeption gemäſs vereinigt. Aus den bloſsen Wahrnehmungen wird Erfahrung, weil jene Synthesis der Einbildungskraft als ein

transscendentales, d. h. mit Rücksicht auf objektive Erkenntnis notwendiges Vermögen jede Verbindung in a priorischen Formen der Anschauung und damit schon der Einheit der Kategorien, d. h. zugleich der Apperzeption gemäfs vollzieht.

Wir wollen sehen, was Paulsens Kritik mit den Kantischen Gedanken anfängt. An ein natürliches System der Kategorien glaubt Paulsen nicht. Was Kant uns aufzählt, ist der „Anhänglichkeit" an die alte rationalistische Ontologie verdankt. Die Frage, wo es diese nun wieder herhabe, kommt dem modernen Philosophen nicht. Kann man nicht einmal irgend ein Objekt ins Auge fassen, es nach allen möglichen Prädikaten erwägen, um die Kategorien bei sich selbst wiederzufinden? Auf der anderen Seite ist aber nicht genug systematisiert. Paulsen vermifst eine systematische Herleitung von Raum und Zeit und ferner fehlt ihm in der Kritik: „das begriffliche Denken mit seiner Form, die Klassifikation." Kant „sieht nur auf die Einordnung in den anschaulichen, räumlich-zeitlichen Zusammenhang, nicht auf die Einordnung in das begriffliche System". Die „systematische Über- und Unterordnung" tauche erst in der Methodenlehre auf. Es ist höchst merkwürdig, dafs Kant sich scharf an sein eigenes Problem hält, dieses von formaler Logik unterscheidet und dafs er von den verschiedenen Aufgaben immer an der Stelle spricht, wo sie hingehören. Seltsam, dafs in einem über den Grundrifs der Logik erbauten System erst in der Methodenlehre systematische Fragen als solche behandelt werden. Aber man hat ja als Kritiker die Verpflichtung, über den Dingen zu stehen. Irgend einen ersichtlichen anderen Grund haben Paulsens Tadel nicht; er sagt weder, was Kant hätte erreichen können, noch giebt er selbst irgend einen Wink zu neuen Entdeckungen. Wenn aber das ganze System, das schliefslich die Kantische Arbeit beherrscht, eher von Übel als von erkennbarem Nutzen ist, was sollen dann diese Ausstellungen? — Verhängnisvoll für die Paulsensche Darstellung ist auch seine Fiktion geworden, als handele es sich in der transscendentalen Deduktion der Kategorien um eine „Verbindung des Mannigfaltigen der Empfindung", während Kant für jene transscendentale Deduktion voraussetzt, dafs der Verstand ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung vor sich liegen habe. Wo es sich ferner um Erfahrung, d. i. empirisch bestimmte Erkenntnis handelt, kommt nur die Synthesis von Wahrnehmungen als eine Bestimmung von Objekten

in Frage.[1]) Das macht einen Unterschied. — Wir begegnen nun bei Paulsen dem folgenden angeblich Kantischen Prinzip: „Objektive Gültigkeit kann Begriffen nur dann mit Zuversicht (!) beigelegt werden, wenn entweder diese Begriffe sich nach den Gegenständen, oder umgekehrt die Gegenstände sich nach den Begriffen richten.“ Bei Kant sieht der Gedanke so aus: „Es sind nur zwei Fälle, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammenfallen, sich auf einander notwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht.“ Vielleicht ist das folgende Citat den Paulsenschen Worten näher: „Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine notwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht die Begriffe oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich.“ Hier wird also in aller Deutlichkeit zwischen empirischen und reinen Begriffen unterschieden. Der empirische Begriff ist nur möglich, wenn uns der Gegenstand gegeben ist, es bleibt also noch die Frage, ob es nicht auch umgekehrt sein könne, dafs nämlich der Begriff den Gegenstand erst möglich mache. In der That können wir keinen Gegenstand als Objekt der Erfahrung anders denken als durch Begriffe von Gegenständen überhaupt (die Kategorien); es ist also die Kategorie die formale Bedingung des gedachten Objekts. Der Inhalt des empirischen Begriffs entstammt nicht dem Verstande, wohl aber seine Form, d. h. die Form des Denkens überhaupt. Die Erfahrung erzeugt sich nicht selbst, sie ist ein Zusammengesetztes, dessen Quellen zu scheiden sind. Man schreibt der Erfahrung zu, was ohne sie nicht für uns existiert, und man stellt auf Rechnung des a priori bestimmenden Verstandes, was ohne

[1]) Zu Kants Eigentümlichkeiten gehört, allen nur möglichen Irrtümern des Lesers vorzubeugen. Auch vor jenem Irrtum Paulsens hat er gewarnt. Es heifst in der Kritik (2. Aufl. S. 218, Kirchmann S. 197): „Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewufstsein enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntnis der Objekte der Sinne, d. i. Erfahrung (nicht blofs der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht.“

ihn nicht als Objekt gedacht werden kann. Daſs in allen Begriffen schon Verstand enthalten ist, liegt in der Natur der Sache — unterscheidet man reine und empirische Begriffe, so hat man sein eigenes Unterscheidungsmerkmal hinsichtlich der Genesis des Begriffs im Auge zu behalten. Es kann keine Zweideutigkeit des Begriffs Erfahrung entstehen, wenn man sie nicht künstlich hervorruft. Indessen was beabsichtigt jene „Disjunktion", in der überhaupt der Kopernikanische Vergleich seinen Ausdruck findet? Richten sich die Gegenstände (sofern sie unter allgemeinen Prädikaten gedacht werden) nach dem erkennenden Subjekt oder ist es umgekehrt?

Es liegt auf der Hand, daſs man seinen Urteilen objektive Gültigkeit nicht zusprechen kann, wofern man sie nicht als notwendig einsieht. Nur vergesse man nicht, daſs diese Notwendigkeit in empirischen Urteilen nur die Notwendigkeit nach Prinzipien der objektiven Bestimmungen aller Vorstellungen, nicht die Notwendigkeit in der empirischen Anschauung bedeutet, die man a priori eben nicht einsehen kann. Wenn man Vorstellungen mit einander nur associiert, so ist diese Association zufällig, d. h. nur empirisch. Die Association ist selbst eine Erscheinung, deren Regeln der empirischen Psychologie anheimfallen. Wenn der Begriff der Causalität aus der Erfahrung (z. B. durch Association) entspringen sollte, so könnten wir die Notwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung nicht behaupten. Es wäre eine Täuschung, wenn wir sagen wollten: die Wirkung ist mit ihrer Ursache im Objekte verbunden. Man sehe einmal von seinen Beispielen bestimmter, durch Erfahrung ermittelter Causalverknüpfungen ab; es handelt sich nur um die Frage des Gesetzes: Haben wir ein Recht zu behaupten: Unter denselben Bedingungen muſs immer derselbe Erfolg eintreten? Haben wir ein Recht zu sagen, die Bedingungen waren andere, als sie vorausgesetzt worden sind, wenn der Erfolg ausbleibt? Jene „Disjunktion" läſst also zwei Fälle zu. Entweder die Begriffe eines reinen allgemein und notwendig urteilenden Verstandes beruhen auf einer Einbildung, oder aber sie haben objektive Gültigkeit. Im ersten Falle kann natürlich von einem a priorischen Gebrauch der Kategorien, wie er in der Metaphysik auch mit Rücksicht auf jenseitige „Objekte" immer stattgehabt hat, gar nicht mehr die Rede sein. Aber das geht uns vorerst nichts an, wo nur in Frage ist, ob wir die Apriorität synthetischer Ver-

standesfunktionen einsehen, d. h. uns selbst angesichts eines Zwangs der eigenen Vernunft verstehen können, unter dem wir überall in der Erfahrung urteilen.

Kant betont die Notwendigkeit der Untersuchung. Es sei, so sagt er, a priori nicht ohne weiteres klar, wieso und warum Erscheinungen den Bedingungen synthetischer Einheit des Verstandes gemäfs sein sollten. Erscheinungen könnten allenfalls so beschaffen sein, dafs der Verstand keine Regel der Synthesis auf sie anzuwenden vermöchte, so dafs jene Begriffe der Synthesis leer, nichtig und ohne Bedeutung wären. Man hat also eine Deduktion notwendig, die nur auf dem Prinzip beruhen kann, das Kant aufgestellt hat. Kant findet als Antwort: Die Synthesis aller Erscheinungen ist den Bedingungen des Raumes und der Zeit unterworfen. Raum und Zeit stehen in notwendiger Beziehung zur transscendentalen Einheit des Bewufstseins, in dem selbst erst diese Formen als ein Mannigfaltiges Einheit gefunden haben müssen. Alle Anschauungen sind im Raume und in der Zeit; mit den Vorstellungen von Raum und Zeit ist somit schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen aufser oder in uns also auch Verbindung; diese Verbindung ist den Kategorien gemäfs, also ist es auch jede empirische Anschauung, die notwendig unter den Bedingungen von Raum und Zeit steht. Alle Wahrnehmungen sind zum Bewufstsein gebrachte Erscheinungen; sie werden zur Erfahrung verknüpft, indem man die Kategorien, denen sie notwendig gemäfs sind, auf sie anwendet.

Wie erscheinen nun jene Gedanken bei Fr. Paulsen? Er knüpft an jene Disjunktion „reine oder empirische Begriffe“ unmittelbar an und sagt: „Man kann die Sache so fassen. Gäbe es keinen Verstand, so gäbe es für uns auch keine Natur, sondern nur ein ‚Gewühl von Empfindungen‘ eine Vielheit beziehungsloser und isolierter Eindrücke der Sinne.“ Vorher hatten wir die Disjunktion, die auch mit der Möglichkeit: „empirische Begriffe“ doch wohl Verstand voraussetzt. Paulsen beleidigt geradezu alle vorkantischen Philosophen. Hat denn wohl irgend einer von ihnen gemeint, dafs es ohne Verstand Natur, d. h. Naturerkenntnis geben könne? Wollte Kant offene Thüren einrennen? — Kant hat es in allen jenen Untersuchungen einerseits mit reinen Anschauungen, andererseits mit Wahrnehmungen, d. i. mit zur Perzeption, d. h. zum Bewufstsein gebrachten Erscheinungen zu thun. Das durch An-

führungsstriche gegebene Citat: „Gewühle von Empfindungen“ beruht entweder auf einem Schreibfehler oder auf einem Irrtum des Gedächtnisses, der sich mit den sonstigen Mifsverständnissen und Associationen des Schriftstellers sehr unglücklich vermählt.

Kant schreibt: „Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen würde ganz zufällig sein, und gründeten diese sich nicht auf einen transscendentalen Grund der Einheit, so würde es möglich sein, dafs ein Gewühle von Erscheinungen unsere Seele anfüllete, ohne dafs doch daraus jemals Erfahrung werden könnte.“ Dafs damit allein der Verstand aufgehoben wäre, hat Kant nicht zu behaupten gewagt, indem er von einem erkennenden, die gegebenen Wahrnehmungen objektiv bestimmenden Verstande apriorische Begriffe verlangte. Leibniz sagte von den Tieren: sie verhalten sich nur wie Empiriker; die Hasen und Füchse sind in ihrer Erkenntnis nicht fortgeschritten; den Verstand hat er sowenig als Hume, Locke oder Kant ihnen streitig zu machen gewagt, das blieb Paulsen auf Grund eines weiterwirkenden Irrtums vorbehalten. „Dem Auge sind Lichtempfindungen gegeben, ein leuchtender Punkt am Abendhimmel. Die Lichtempfindung hat das Tier so gut wie der Mensch; aber bei ihm ist sie alles.“ Wer hat ihm das mitgeteilt?

Wir hören von Paulsen im Anschlufs an jene Worte: „Dafs wir die Wirklichkeit als eine einheitliche, von Gesetzen beherrschte Vielheit dauernder Dinge, als ein kosmisches Ganzes anschauen, das ist eine Folge nicht der Konstitution der Wirklichkeit an sich, sie mag nun eine einheitliche und gesetzmäfsige sein oder nicht, denn die Wirklichkeit an sich mit ihrer Gesetzmäfsigkeit wandert nicht in unsere Vorstellung über . . .“ Dieser Gedanke steht an jener Stelle als Kantischen Ursprungs, ebenso, dafs uns die Sinnlichkeit „lauter vereinzelte Elemente in jeder beliebigen Ordnung oder Unordnung vorführe“. Was den ersten Punkt angeht, so ist es doch ein anderes, ob man lehrt, dafs man das Ansichseiende nicht zu erkennen vermöge, oder ob man annimmt, wie es Kant thut, dafs unserer Sinnlichkeit als einer Rezeptivität, ein transscendentales Objekt korrespondiere, das wir notwendig denken. „Diesem transscendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen, dafs es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei.“ (Kritik d. r. V. K. S. 410.) Wie stimmt das mit der Lehre

Paulsens? Wenn unsere Gesetze a priori sich nicht nach der Natur als ihrem „Muster" richten, sondern wenn es umgekehrt ist, so ist doch damit nicht geleugnet, dafs eben unsere „Anschauung" jenes „kosmischen Ganzen" die Folge eines transscendentalen Grundes sei. Was den zweiten Punkt betrifft, so lehrt Kant, dafs die Sinnlichkeit eben die Form der Erscheinungen liefere, in der sich die „Empfindungen allein ordnen". Was hat es nun mit jener beliebigen Ordnung und Unordnung auf sich? Wie kann man in Kantische Gedanken einführen wollen, wenn man ihm solche Sinnlosigkeit imputiert? Kants Beweis des Causalsatzes läuft ja geradezu darauf hinaus, dafs „in der Synthesis der Apprehension" (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung) „eine Ordnung der successiven Synthesis" sei, die ein Objekt bestimmt. Wie kann man nur aus einer Sinnlichkeit, der formale Prinzipien zu Grunde liegen, ein Prinzip der Unordnung werden lassen? Und das alles, weil Kant lehrt, dafs die Sinnlichkeit selbst nicht denkt, sich selbst nicht bestimmt, sondern erst bestimmt werden mufs.

Den Gedanken, der der transscendentalen Deduktion nach Paulsen zu Grunde liegen soll, habe Kant „mit ermüdenden Wiederholungen" vorgetragen. Aber die Paulsensche Zensur ist doch nicht so ganz abweisend. „Ich füge nur die Bemerkung hinzu, dafs der Gedanke selbst in seiner Allgemeinheit ein durchaus berechtigter ist." Nun wird er wohl richtig sein. Es folgt darauf eine Reihe von Trivialitäten plattester Art. Nur ein paar Worte seien hierhergesetzt: „Wenn die Natur, wie wir sie gegenwärtig in Gedanken haben, eine andere ist, als die Natur, wie die Philosophen des Altertums und des Mittelalters sie vorstellten, so ist das ohne Zweifel der Erfolg aller inzwischen aufgewendeten Verstandesarbeit. Die Mathematiker und die Astronomen, die Physiker und Chemiker haben unsere Welt aufgebaut; den Sinnen stellt sie sich auch heute ja nicht anders dar als vor zwei Jahrtausenden." Hat man wohl nötig, auf die Kantische Arbeit hinzuweisen, um diese Gedanken mit einem Ursprungszeugnis zu versehen? Wer hat wohl je bezweifelt, dafs an unseren Fortschritten in der Naturerkenntnis der menschliche Verstand und die Arbeit der Menschen beteiligt ist? Das kühne Bild vom „Aufbau" unserer Welt kann überdies nur irre führen. Man müfste sonst auch behaupten wollen, dafs Kant unsere Vernunft aufgebaut habe, da er der erste ist, der sich ihre Natur klar zum Bewufstein gebracht hat. Man gewöhne sich doch endlich einmal

ab, den einfachen Gedanken formaler Naturerkenntnis in einem solchen Bombast von mifsverständlichen Bildern untergehen zu lassen.

Paulsen hat in der Analytik eine psychologische Deduktion entdeckt, die er in einen Gegensatz zur transscendentalen stellt. Daraus kann man sicher schliefsen, dafs ihm der Kantische Unterschied zwischen Erkenntniskritik und Psychologie völlig fremd ist. Was Kant in der ersten Auflage als eine subjektive Deduktion bezeichnet hat, ist eine Vorbereitung auf die systematische Ableitung, die er in der Kritik für notwendig hält. Er entschuldigt sich beim Leser; jene Untersuchungen sind gleichsam noch mit den Eierschalen der ersten immer analytisch (regressiv) vorgehenden Überlegung behaftet; aber er erklärt (Kirchmann S. 659) ausdrücklich, dafs er die „subjektiven" Quellen nicht nach ihrer empirischen, sondern „transscendentalen" Beschaffenheit zuvor erwägen wolle. In der zweiten Auflage macht Kant die Untersuchung von jenen vorbereitenden Erörterungen frei; aber der Gedankeninhalt bleibt derselbe. Was mag sich Paulsen wohl unter dem Begriffe „transscendental" gedacht haben? Er nennt das Wort „magisch", es befreie von „konkretsachlicher Untersuchung". Aber er bedient sich doch selbst dieses Begriffes so, als ob er eine feste Bedeutung hätte. Dieser Begriff befreit allerdings von dem empirischen Inhalt, der für diese Untersuchung so gleichgültig ist, wie für den Mathematiker es nichts ausmacht, ob sein Dreieck mit weifser oder roter Kreide gezeichnet ist. Die Logiker mögen sich dafür bedanken, dafs man ihnen das „konkretsachliche" Verfahren abspricht, wenn sie an die Abstraktion appellieren. Eben das verlangt Kant von den Philosophen, dafs sie in abstracto einzusehen vermögen, was sie und die gesamte Menschheit in concreto immer gebrauchen. Jene „psychologische" Deduktion ist auch nicht in die § 24 und § 25 der zweiten Auflage zusammengezogen worden, sondern beide haben es nur mit transscendentalen Erwägungen zu thun trotz des hier vorkommenden Begriffes der „produktiven Einbildungskraft". Dieser Begriff ist eben transscendental und jene vermeintliche „psychologische Deduktion" ist nicht „zusammengezogen" in ein paar Paragraphen der 2. Auflage — sie enthält vielmehr in heuristischer Form die Grundgedanken der Deduktion. Kant war in diesem vorbereitenden Kapitel so viel und so wenig

psychologisch oder „konkret sachlich" als sonst, aber er hielt es für nötig, den Leser mit seinen eigenen Überlegungen bekannt zu machen. Sie zeigen uns den Weg, den die Gedanken des Philosophen selbst gegangen sind. Es ändert sich, wie Kant mit Recht in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft angekündigt hat, nur die Art der Darstellung, nicht der Erklärungsgrund.[1])

Der Paulsensche Bericht über die Kantische Analytik endet mit einer Überraschung. Hat er vorher hier und da richtig referiert, so fällt der „aufmerksame" Leser aus den Wolken, wenn er nun auf einmal aus einer Bemerkung klar erkennen mufs: Dem Referenten fehlt auch jede Beziehung zu den Gedanken, die Kant vorgetragen hat. Dafs die „transscendentale Deduktion in der Analytik viel entschiedeuer" als in der Ästhetik hervortritt, liest man mit stillem Schauder; aber die Verwunderung kann man nicht zurückhalten, wenn uns verkündigt wird, dafs die Deduktion der Kategorien einen „Bruch" zeige, der jedem „aufmerksamen Leser" auffallen müsse. Die Beweisführung, so sagt uns der Schriftsteller, breche „mitten entzwei". Für dies „Mittenentzweibrechen" erhalten wir folgende Belege: „Auf mehrere Gesetze aber", so heifst es in der 2. Auflage „als die, auf denen eine N a t u r ü b e r h a u p t als Gesetzmäfsigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blofse Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. B e s o n d e r e Gesetze, weil sie e m p i r i s c h b e s t i m m t e Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet

---

[1]) Die Vermutungen, die Paulsen hier über das Verhältnis der beiden Auflagen ausspricht, sind freie Gebilde seiner durch Mifsverständnisse irregeleiteten Phantasie. So sagt er S. 174: „In der Deduktion der 2. Auflage ist diese Erörterung (die „psychologische Deduktion") in Wegfall gekommen, weil sie nicht unentbehrlich sei und das Buch sonst zu voluminös geworden wäre. Da diese Sorge ihn sonst nicht drückt, ... so wird es erlaubt sein zu vermuten, dafs noch eine andere Ursache im Spiel war, ich denke, es war die Neigung, der etwas heiklen und mifsverständlichen Erörterung über den „transscendentalen Gegenstand" auszuweichen; sie mochte ihm selber als eine verfängliche Annäherung an den „guten Berkeley" vorkommen. . . . Auch die innere Unentschiedenheit über die Grenzen der Wirksamkeit des Verstandes in Bestimmung der Sinnlichkeit mochte ihm drückend sein." Ist wohl jemals einem Schriftsteller durch völlig unbegründete Vermutungen — wider seine bündigen Erklärungen — so mitgespielt worden!

werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muſs Erfahrung dazu kommen, um die letzteren kennen zu lernen.“ Ferner sagt die erste Auflage: „Zwar können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten,“ aber sie sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes. Und derselbe Gedanke kehre nun an den verschiedensten Stellen wieder. Der Verfasser hätte auf die ganze Kritik hinweisen können. Wir haben es hier nicht nur mit einem fundamentalen Gedanken, sondern auch mit der Lösung des Rätsels „dogmatische Metaphysik“ zu thun. Darin besteht doch die Täuschung, die von Kant aufgedeckt wird: Man hat formale Prinzipien der Erkenntnis material in jenseitigen Regionen miſsbraucht, während jene sich nur in der Erfahrung selbst zu realisieren vermögen. Auf den Unterschied von Form und Inhalt wird beständig verwiesen. Kant hat ja jeden empirischen Inhalt abgesondert. Wie oft soll er nur dasselbe sagen, damit man ihn verstehe? Erfahrungserkenntnis hat eine Form und einen Inhalt. Die Form ist allen gemein, der Inhalt wechselt. Was Julius Cäsar im Einzelnen gedacht hat steht dahin. Aber in welchen Formen er angeschaut und gedacht hat, das können wir wissen. Hierin hatte er nichts vor anderen voraus. „Die allgemeinen Gesetze des Verstandes, welche zugleich Gesetze der Natur sind, sind derselben ebenso notwendig (obgleich aus Spontaneität entsprungen) als die Bewegungsgesetze der Materie.“ Das empirische Gesetz hat als Gesetz die Form des Verstandes, sein Inhalt kann nicht aus reiner Vernunft eingesehen werden. Was den Gegenstand formal bestimmt, können wir a priori erkennen, was ihn zu diesem bestimmten Objekt macht, das müssen wir ihn wohl oder übel selbst fragen. Kant hat oft darauf hingewiesen, daſs man mit formalen Kriterien allein nicht über den Inhalt entscheiden könne, so daſs man sich nicht genug darüber wundern kann, warum Paulsen seine Entdeckung erst bei der Deduktion der Begriffe und nicht schon in der Ästhetik zu machen für gut fand. Die ganze Untersuchung der Kritik knüpft an die Thatsache an, daſs wir keinen anschauenden Verstand haben, der die Objekte selbst erzeugt. Alles ist schon in den Worten gegeben: Formen der Sinnlichkeit. Schreibt Paulsen: „Der Verstand lernt die Naturgesetze nicht aus der Erfahrung kennen, sondern er schreibt sie der Natur vor,“ so findet sich überall, wo Kant diesen Gedanken

äufsert, die Warnung, dafs man unter Naturgesetzen hier die Formen aller empirischen Gesetze (natura formaliter spectata) zu verstehen habe, die von der Physik vorausgesetzt werden müssen, wenn sie den Erscheinungen näher tritt. Die Formen der Anschauung, die Formen des Denkens geben Prinzipien möglicher Erfahrung; aber in der Erfahrung ist ein Inhalt, der sich nicht antizipieren und also auch a priori nicht einsehen läfst. Dafs jede äufsere Erscheinung nach Begriffen der Gröfse bestimmt werden kann, gilt notwendig für eine jede; wie grofs etwas sei, kann man doch wohl a priori nicht wissen.

Indessen was wirft Paulsen dem Manne vor, der die Deduktion der Verstandesbegriffe für das Schwierigste erklärt hat, das jemals in der Philosophie geleistet sei? Die Deduktion sei nicht zu Ende geführt! Wenn ein „Bruch" in der Deduktion sein, wenn sie „mitten entzwei" brechen soll, so meint Jedermann, Kant habe nicht bewiesen, was er sich vorsetzt. Die Citate, die Paulsen giebt, gehören aber gar nicht mehr zur Deduktion; sie ist längst abgeschlossen, wo Paulsens erstes Citat anhebt. Kant will die objektive Gültigkeit der Begriffe a priori (Kategorien) darthun: durch sie allein sei „Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich". Hat er die Deduktion nicht soweit geführt, dafs man das einsehen kann? Nebenbei: die Kantische Scheidung von Form und Inhalt stellt richtig, was alle Vorgänger verfehlt haben. Der frühere Unterschied angeborner und erworbener Erkenntnis läfst sich schon deshalb nicht aufrecht erhalten, weil er so wenig bestimmt ist, wie der moderne Begriff der Vererbung, wo dieser erkenntniskritisch gemifsbraucht wird. Sagt dieser dasselbe wie jenes Angeborensein, so erwächst die natürliche Frage nach der Grenze. Wer in der Erkenntnistheorie sich auf das Angeborensein und die Vererbung beruft, schlägt eben damit eine Einsicht in das Erkenntnisvermögen und seine Leistungen aus. Diese Begriffe sind samt dem der „Präformation" Erzeugnisse der ignava ratio. Sie verzichten auf Einsicht. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dafs der Kampf gegen angeborne Ideen sich häufig gegen die Unbestimmtheit des Begriffs, nicht gegen die wahre Meinung ihrer Vertreter richtete. Sicherlich ist die von Kant vertretene Auffassung von der Leibnizs nicht weit enfernt, nur schafft Kantische Vernunftkunst ein bestimmtes Problem und eine bestimmte Antwort. Ist jener Vorwurf des „Bruches" nicht gegen die „Kantische" Deduktion zu

richten, so hat Paulsen offenbar den Wunsch, dafs sie durch eine andere ersetzt werden möge. Das ist doch etwas anderes. Ein Federstrich genügt freilich, um im Widerspruch mit allen Thatsachen zu behaupten, dafs der Mensch die ganze Welt mit seinem Verstande hervorbringe. Kant behauptete mit der Bescheidenheit der Wahrheit, dafs es eben nicht so sei. Unsere Anschauung ist keine ursprünglich erzeugende (intellektuelle), sondern sie ist sinnlich. Es ist geradezu ungeheuerlich, dafs man in den gewagten Behauptungen, die sich mit dem Kantischen Denken in einen Widerspruch gesetzt haben, eine Weiterentwicklung, eine Konsequenz seiner Gedanken hat feststellen können. Von besonnenem Denken zur Phantasiererei führt allerdings nur ein Schritt. Kants Namen sollte man dabei aus dem Spiel lassen. Der geistreiche Unsinn sollte nicht auf seine Rechnung und nicht auf Rechnung der menschlichen auf Wahrheit, nicht auf Träume gerichteten Vernunft gesetzt werden. Und wenn noch so viele Individuen dem „gepriesenen Wahn" angehangen haben. Was vor Kant als unvermeidliche Täuschung verzeihlich, vielleicht auch verdienstvoll gewesen ist, kann nach ihm nicht mehr geduldet werden. Kant läfst sich nicht umgehen.

Wir wollen indessen noch auf Paulsens Kampf gegen die Deduktion eingehen. Es genügt für ihn eine halbe Druckseite, sie zu widerlegen. So leicht ist es, der ernsten Arbeit, dem Schwersten, was nach Kant in der Metaphysik geleistet worden ist, entgegenzutreten. Paulsen sagt uns also: Die transscendentale Deduktion „ruht auf der Voraussetzung . . .: alle Verbindung, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder der Begriffe und an der ersteren der sinnlichen oder der nicht sinnlichen Anschauung sein, ist eine Verstandeshandlung."[1]) „Verbindung liegt nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht durch Wahrnehmung entlehnt werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes." — Woher nun auf einmal „empirisch bestimmte" Erscheinungen, deren Gesetzmäfsigkeit kennen zu lernen „Erfahrung" hinzukommen mufs? Man vergleiche die von Paulsen gegenübergestellten Worte aus der Kritik! Wo ist nur die Spur eines Widerspruchs? Der Ver-

---

[1]) Wie schon sonst von mir erwähnt, ist der Text nicht richtig. Es mufs der „reinen oder empirischen" Anschauung" heifsen, was Mellin, auf dessen Berichtigungen Verfasser zuerst wieder aufmerksam machte, richtig gestellt hat.

stand bestimmt nach apriorischen Begriffen, was ihm Mannigfaltiges in der empirischen Anschauung gegeben und in der Wahrnehmung zum Bewufstsein gebracht ist. Er entlehnt die Verbindung nicht aus der Anschauung, sondern er vollzieht sie. Die Synthesis der Apprehension vollzieht sich unter dem Einflufs der transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft; die Wahrnehmungen enthalten den Verstandesbegriff noch nicht, wie die Einbildungskraft an sich die Folge der Wahrnehmungen noch nicht bestimmt, man mufs den Verstand zuerst auf die Synthesis der Apprehension anwenden, um empirisch bestimmte Erscheinungen zu haben. Niemand kann aus dem Causalgesetz allein eine solche empirisch bestimmte Erscheinung ableiten, aber wir sind bei jeder Erscheinung sicher, dafs die sich bietende Veränderung (die Wirkung) mit einer Ursache notwendig zu verknüpfen ist. Diese Verknüpfung ist nicht gegeben, sondern sie wird vom Verstande vollzogen; sie wird gedacht. Soll aber jemand feststellen, dafs A Ursache, B Wirkung ist, so mufs er das Causalgesetz schon haben. Kein Mensch wird behaupten, dafs er jemals das Causalgesetz oder den Begriff der Gröfse in seinen Wahrnehmungen selbst vorgefunden habe. Kein Mensch wird ferner aus dem Prinzip der Axiome abgeleitet haben, wie hoch irgend ein Berg oder ein Turm ist. Auch aus den mathematischen Sätzen selbst folgt das nicht; man mufs erst messen, um sie anzuwenden. Wie man das Causalgesetz in bestimmter Weise anwenden wollte, ohne dafs man sich auf Wahrnehmungen stützte, kann uns wohl Niemand und auch Paulsen nicht verraten. Alle jene so oft verwendeten Humischen Beispiele treffen völlig zu — nur folgt aus ihnen nichts gegen die Apriorität des Causalsatzes. Paulsen bekämpft, wie wir sehen werden, mit Humischen Beispielen Kant; er bemerkt gar nicht, dafs er ihm damit Lehren giebt, an denen Kant nicht gezweifelt haben würde. Der Königsberger richtet sich ja nur gegen die Humischen Folgerungen, die eine Bestimmung nach dem Gesetze mit dem Gesetze selbst verwechselt haben. Niemals hat der Jurist aus dem Gesetzbuche allein eine Beschuldigung abgeleitet. Man beachte das Gleichnis. Es giebt keinen einleuchtenderen Satz als den Kantischen: Der Verstand giebt das Gesetz, die Erfahrung den Fall, der unter ihm steht. Wenn das Kind fragt, woher die kleinen Geschwister kommen, so beruhigt man es mit dem Storche. Jene Frage kommt aus dem Verstande, der nicht widerlegt wird, wenn das Causal-

verhältnis selbst als ein bestimmtes nicht zutrifft. Wenn Kant immer wieder betont, dafs es empirische Gesetze ohne Verstandesgesetze nicht geben könne, so kann er nicht zu dem allen Thatsachen Hohn sprechenden Ergebnis gelangen, dafs der reine Verstand empirische Gesetze hervorbringen sollte. Will aber Paulsen uns diese Möglichkeit begreiflich machen, so steht dem nichts im Wege. Also gegeben sind Raum und Zeit als Formen der Anschauung, da ist ein a priori erkennender Verstand mit seinen Kategorien und seinen aus ihnen entspringenden Grundsätzen, und nun leite man aus dem somit a priori gegebenen reinen Verstande empirische Gesetze ab. Ist das in einem einzigen Falle gelungen, dann wird es Zeit sein, die Kantische Position aufzugeben. Solange wird man anzuerkennen haben, dafs es auch empirische Grundprinzipien giebt, die auf Beobachtungen ruhen, aber unter Verstandesgesetzen stehen. Das eine schliefst das andere nicht aus, im Gegenteil. Immer bedingt das Verstandesgesetz das empirische Prinzip. Erfahrung gehört nach Paulsen zu Kants schielenden Begriffen — kann er nach jener Abscheidung vielleicht erkennen, was Kant auf ihre Rechnung setzt? In der Erfahrung als einer objektiven Verknüpfung der Wahrnehmungen begegnen sich zwei Faktoren, die zu scheiden menschliche Vernunft wohl imstande ist; wiederum hängt die Schärfe dieser Trennung und eine Einsicht in die Abstraktion selbst und ihre Bedeutung von der Urteilskraft, dem Judicium dessen ab, der sie vollzieht. Hat man diesen Standpunkt mit Kant erreicht, so kann man ihn niemals wieder verlieren. Hier liegen die Quellen Kantischer „Rechthaberei". Form und Inhalt sind die ersten Begriffe der transscendentalen Reflexion, die für den nichts Magisches hat, der sie versteht. Ist man dann auf letzte, elementare Formen gekommen, so wird man auch auf Paulsens „kritische" Frage nach der Form der Form nicht mehr eingehen. Wer sie beantworten möchte, der mache sich nur darauf gefafst, dafs dann auch die Frage nach der Form der Form der Form etc. gestellt wird. Das kann ein „belachenswertes" Schauspiel abgeben.

Paulsen hat es für angemessen erachtet, seinen Lesern „zum Trost und nicht als Ariadnefaden" die private Äufserung eines Kantbriefes zu vermitteln. Der altersschwache, mehr als 70jährige Kant gesteht in diesem Briefe, dafs er sich selbst nicht mehr recht verstehe und dafs für ihn gewisse „überfeine Spaltungen

der Fäden nicht mehr seien". Dem Kantkritiker aber darf man zumuten, daſs er sich durch das „Labyrinth Kantischer Vorstellungen" hindurchgearbeitet hat, ehe er zu kritisieren beginnt. Hat jenes rührende Eingeständnis der Schwäche den leichten Spott nicht zurückgedrängt, so kann man doch auch von dem „Alten vom Königsberge" und zwar auch aus jenem Briefe noch etwas lernen. Kant sagt dort: „Die Zusammensetzung können wir nicht als gegeben wahrnehmen, sondern wir müssen sie selbst machen, wir müssen zusammensetzen, wenn wir uns etwas als zusammengesetzt vorstellen sollen (selbst den Raum und die Zeit)." Aber Mannigfaltiges der empirischen Anschauung muſs gegeben sein, damit man es zur Einheit verknüpfen könne. Das heiſst: es muſs Erfahrung hinzukommen, wenn man seine apriorischen Funktionen anwenden soll. Man sehe sich doch nur einmal um und frage sich, ob das Mannigfaltige, das zur Einheit des empirischen Bewuſstseins kommt, schon verbunden ist, ehe man seine Urteile fällt. Ohne Hasen kann man keinen Hasenpfeffer zubereiten. Ein Widerspruch liegt darin nicht, daſs man das Verstandesgesetz in abstracto auf ein gegebenes Mannigfaltiges der Anschauung warten läſst, damit man es in concreto anwenden und als ein empirisches Gesetz behaupten darf; wenn man Wahrnehmungen bestimmen soll, so müssen sie auch vorausgegangen sein; sie lassen sich nicht a priori konstruieren. Wenn man behauptet, daſs die Eisenbahn eine Bedingung dafür ist, daſs man von Eisenbahnpassagieren sprechen kann, so hat die Eisenbahn die Verpflichtung nicht, Menschen hervorzubringen.

„Können aus ‚Erfahrung' Gesetze entnommen werden, deren Quelle nicht der Verstand ist?" fragt Paulsen. Wo hat Kant das behauptet, wenn er zwei Quellen unterscheidet, die sich gegenseitig bedingen und im Flusse der Erkenntnis bestimmter Objekte begegnen. „Dann gäbe es also Verbindungen der Erscheinungen nach Regeln, die aus der Rezeptivität der Sinnlichkeit stammen. Ist das aber der Fall, kann Verbindung überhaupt aus der Sinnlickeit kommen, kann das Gesetz der Gravitation aus der ‚Erfahrung' und nur aus der Erfahrung erkannt werden, warum dann nicht auch das Gesetz der ‚Causalität'." Regeln sind Urteile und können also als solche aus der Rezeptivität der Sinnlichkeit nicht stammen, da die Sinnlichkeit nicht denkt. Aber ihr Inhalt, der vom Verstande bestimmt wird, entstammt der

Sinnenwelt. Wie der mathematische Satz der reinen Anschauung zu danken ist, wie der Grundsatz des Verstandes eingesehen wird, sofern er sich auf die Möglichkeit der Erfahrung bezieht, so verdanken wir das empirische Gesetz der Erfahrung, in der der reine Verstand auf gegebene Data angewandt wird. Verbindung überhaupt kann nicht aus der Sinnlichkeit kommen; das Mannigfaltige, das sie bietet, kann uns nur den Formen des Raums und der Zeit und damit der Einheit der Apperzeption und ihren Verbindungsformen gemäfs gegeben werden. Es mufs von dem Verstande erst verbunden werden. Kant unterscheidet nun verschiedene Arten der Synthesis. Auch was die Synthesis der Apprehension dem inneren Sinne an Vorstellungen empirisch bietet, das ist darum noch nicht objektive Erkenntnis. Der Verstand hat eben das, was ihm durch die Rezeptivität der Sinne geliefert wird, was in die Einheit des Bewufstseins aufgenommen worden ist, was auf Begriffe gebracht werden kann, seinem Verstande gemäfs zu verknüpfen, und erst dann hat er empirische Erkenntnis, die wiederum nur die Abstraktion des Philosophen in ihre Elemente zu verlegen fähig ist. Das alles kann man nur „hinterdrein“ machen, aber dennoch a priori einsehen. Es steht mit keiner Theorie anders. Sie folgt immer den ersten Tastversuchen. Genug, in jenen Kantischen Zerlegungen findet sich nicht der mindeste Widerspruch. Man sollte nur nicht wähnen, die transscendentale Deduktion mit zehn Zeilen umstofsen zu können und zwar, ohne sie vorher verstanden zu haben. Zur Ermittelung des Gravitationsgesetzes — um auch hierauf einzugehen — gehören bestimmte Beobachtungen, ohne die man es ebensowenig hätte aufstellen können, als ohne mathematische Erkenntnis, der die objektive Wirklichkeit gemäfs sein mufs. Vor aller Beobachtung aber mufs u. a. das Causalgesetz gedacht sein. Die allgemeinen Voraussetzungen eines jeden empirischen Gesetzes kann man nicht mit diesen selbst coordinieren. Die Gravitation sich a priori zu ersinnen, ohne den Beweis für sie in der Erfahrung zu liefern, wäre keinem Menschen eingefallen und Kant sagt mit Recht, dafs man den als Thoren ausgelacht haben würde, der es ohne jenen Beweis unternommen hätte.[1])

---

[1]) Das Gelächter ist den apriorischen Spekulationen nicht erspart worden, wo es sich um Thatsachen handelt, die nur von der Erfahrung entschieden werden können. Vielleicht hat die folgende Korrespondenz zwischen Schu-

Wir erfahren von Paulsen, dafs „der Verstand in Galilei und Newton . . . . . das Causalgesetz nicht als ein absolut reines und starres Verstandesgesetz in die Welt gebracht“ habe, dafs auch das Causalgesetz entwickelt worden sei, „bis es in dem Gesetz von der Erhaltung der Energie seine für die physische Welt angemessene Formel gefunden hat.“ Hiergegen läfst sich nichts mehr anführen, man mufs die Waffen strecken. Wo war denn vor Galilei und Newton das Causalgesetz? Die Alten haben nicht alltäglich von diesem Gesetz Gebrauch gemacht? Haben sie einen anderen Verstand gehabt als wir? Hatten sie keine Erfahrung? Was verbindet uns denn mit dem Altertum, als die Thatsache, dafs man damals wie heute in denselben Formen angeschaut, in denselben Formen gedacht hat. Dafs man sich über dies Gesetz eine peinliche Rechenschaft zu geben versucht, liegt auf einem ganz anderen Gebiet, und wenn hier die „Entwicklung“ noch nicht überall zu einem Abschlufs gekommen sein sollte, wie Paulsens Buch es beweist, so ist es nie zu spät, zur Einsicht zu kommen. Paulsen erklärt es für denkbar, dafs Erscheinungen möglich sind, die dem Causalsatz nicht entsprechen. Kann er uns solche Erscheinungen nennen? Nun wohl, es ist d e n k b a r (aber deshalb noch nicht möglich), dafs derselbe Stofs unter denselben Bedingungen auf dem Billard den Ball jetzt in dieser, dann in anderer Richtung befördert. Hier sind also unendlich viele Fälle denkbar, wenn man davon einmal absieht, dafs der Ball auf den Stofs auch davonfliegen oder sich in ein völliges Nichts auflösen kann. Dagegen protestiert nicht das formale Denken, aber der Verstand, der nach Er-

---

macher und Gaufs über Hegels „Dissertatio de orbitis planetarum“ hier einen Platz, in der Hegel vom philosophischen Standpunkte aus gegen die Arbeit der Astronomen sich vernehmen liefs. Schumacher schreibt: „Dafs Hegels Verehrer die famöse Dissertation wieder haben abdrucken lassen, zeigt wenig Pietät; unter Noahs Söhnen war doch Einer, der die Scham seiners Vaters bedeckte, aber die Hegelianer rissen den Mantel noch weg, den Zeit und Vergessenheit über die Schande ihres Meisters geworfen hatten.“ Gaufs antwortete, dafs dieser Vergleich ein wenig hinke, da sich nach der heiligen Schrift Noah nur Einmal betrunken und sonst für einen verständigen Mann gegolten habe, während Hegels „insania“ noch „Weisheit“ gegen spätere Aussprüche desselben sei. Es ist die klare Einsicht Kants in das Wesen der Metaphysik, die ihn überall den empirischen Inhalt abblenden läfst. Eben dadurch hat sich „der Metaphysiker, d. i. der Zergliederer aller Erkenntnisse, a priori in ihre Elemente“ zu sichern, dafs seine Lehre von den in beständigem Flusse befindlichen empirischen Ergebnissen unabhängig bleibt.

kenntnisprinzipien in der Erfahrung selbst zu urteilen gezwungen ist. Man sieht ein, daſs unter jener problematischen Annahme kein Billardspiel (als Probe der Geschicklichkeit) und keine Erfahrung, d. h. keine Natur möglich ist. Wenn man aber empiristisch jenen leeren, grundlosen Gedanken behauptet, so hat man die Pflicht, ein Beispiel aus der Erfahrung zu bringen. Räumt man jenem leeren Gedanken irgend eine Bedeutung auf das Urteil ein, so leugnet man die gesetzmäſsige Erfahrung. Ist jene problematische Möglichkeit ein wahrer Gedanke, so ist der Causalbegriff kein Begriff der a priori zwingenden Vernunft, sondern eine Erschleichung. Der Verstand zwingt uns, wenn unser empirischer Satz widerlegt wird, nach der richtigen Ursache zu suchen. In der Bestimmung können wir irren, wie das alltäglich geschieht, aber der Verstand als solcher irrt mit seinen Gesetzen nicht; das Urteil korrigiert vielmehr auf Grund desselben Gesetzes. Ist aber der Begriff der Causalität nicht a priori zwingend, ist er schon in dem Gebiete erschlichen, in dem nach Hume nur „Narren“ ihn ausschlagen würden, was hat er dann zu bedeuten, wenn der Mensch sich gezwungen sieht, auf Grund desselben Begriffs eine höchste Ursache in der Idee zu denken? Wer für möglich erklärt, daſs das Causalgesetz — nicht die empirischen Bedingungen, unter denen man es anwenden muſs — veränderlich ist, der hebt damit die Einheit des Verstandes in dem Inbegriff der Erfahrung und damit den objektiv erkennenden Verstand selbst auf. Damit ist aber auch die Idee vernichtet, die alle Erfahrung überfliegend, sich eine höchste Ursache oder überhaupt das Unbedingte denkt.

Paulsen versichert uns, man müsse entweder zum reinen Rationalismus oder zum reinen Empirismus, zu Hegel oder zu Hume gehen. Es sei unmöglich, bei Kant stehen zu bleiben. Wohin aber muſs man sich wenden? Wer hat recht? Welche Thatsachen fordern dazu auf? Ist etwas geschehen, das den Verstand ad absurdum geführt hat? Ist nicht Hegel mit jeder einzelnen Beobachtung zu widerlegen? Hume erkennt wenigstens formale Logik und Mathematik als vernünftig an. Muſs man, wenn man zum reinen Empirismus hinstrebt, nicht noch einen Schritt weiter thun? Wo steht nun der Verfasser des Kantbuchs? Der allgemeine Gedanke der transscendentalen Deduktion ist nach ihm ein richtiger; was ist nun falsch? Sollte wirklich in allen diesen Fragen die Pyrrhonische Skepsis recht behalten? Sollte man in unserem Zeitalter der Natur-

wissenschaft zu jenen Jugenderscheinungen der Philosophie zurückkehren müssen? Mit einem hilflosen Blick nach rückwärts fragt unser Kritiker: „Für welche Seite würde Kant, wenn er von der Unhaltbarkeit seines Standpunkts hätte überzeugt werden können, sich entschieden haben?“ Hier ist leicht ein Ausweg zu finden. Sollte nicht in dem Inbegriff aller Möglichkeiten auch der liegen, daſs sich der Verfasser über diese „Unhaltbarkeit“ getäuscht hat? Wie wenn seine eigenen Begriffe noch einer Klärung fähig wären? Kant nannte die Metaphysik des Aristoteles Arbeit. Auch Kant hat in der Kritik eine Arbeit geleistet. Er war sich über das „Schlaraffenland“ der dogmatischen Metaphysiker, die immerhin von unserer heutigen Leichtigkeit weit entfernt waren, klar geworden. Man versuche einmal, jenen Anstrengungen gerecht zu werden. Kant war bescheiden und wahrheitsliebend — sollte man für seine ruhmredige Sprache nicht einen angemessenen Erklärungsgrund darin finden, daſs hier einmal ein Philosoph dauernde Wahrheit zu Tage gefördert hat. An seinem „richterlichen Standpunkt“ [1]) war dem strengen Forscher nichts gelegen, wohl aber an der Wahrheit. „Und so wird es eben dabei bleiben“ schlieſst merkwürdigerweise hundert Jahre nach Kant das Paulsensche Kapitel „daſs Kant sich von der Unhaltbarkeit jener seiner Mittelstellung niemals hätte überzeugen können: die allgemeinsten Naturgesetze rein aus dem Verstand, ‚besondere‘ Naturgesetze aus der Erfahrung, die mit ihrem doppelsinnigen Begriff den Spalt zudecken muſs.“ Gemach! Gesetz in abstracto, Gesetz in concreto, die data lex, der casus datae legis, der reine Verstand und der Inhalt, den er denkt, das Apriori und Aposteriori, das sind Scheidungen, von denen der Philosoph nicht zu befreien ist. „Erfahrung ist nur die Hälfte der Erfahrung“ — wenn das Goethe von Kant gelernt hat, so werden sich auch andere Sterbliche noch darein ergeben müssen.

---

[1]) Kant bekennt sich bereits in seiner Jugendarbeit „Gedanken von der Schätzung der lebendigen Kräfte“ zu einer sehr vernünftigen Maxime: „Wenn Männer von gutem Verstande, bei denen entweder auf keiner oder auf beiden Teilen die Vermutung fremder Absichten zu finden ist, ganz wider einander laufende Meinungen behaupten, so ist es der Logik der Wahrscheinlichkeiten gemäſs, seine Aufmerksamkeit am meisten auf einen gewissen Mittelsatz zu richten, der beiden Parteien in gewissem Maſse Recht läſst.“ Natürlich darf man diese Maxime nicht als Argument benützen. Nicht immer liegt die Wahrheit in der Mitte.

Hume und Kant.

Paulsen weiſs nicht sicher, was Kant voraussetzt und was er beweisen will, das hält ihn nicht zurück, ein Buch zum Verständnis Kants zu schreiben. Nach dessen Zielen noch tastend, kritisiert er, als ob er hoch über dem Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts schwebte. Er ist mit dessen Grundbegriffen nicht vertraut und kann also den Zusammenhang nicht verstehen. Weil ihm nicht klar geworden ist, daſs die Verknüpfung im Naturgesetz Wahrnehmungen voraussetzt und nicht bloſse Empfindungen, muſs Kant in Widersprüche mit sich selbst geraten. In dem, was die Kategorie bestimmt, ist schon Synthesis, und weil diese Synthesis der Kategorie gemäſs ist, kann jene die Wahrnehmungen objektiv verknüpfen. Daſs man schon Verbundenes verbindet, giebt ebensowenig einen Widerspruch, als damit die Verbindung überhaupt dem Verstande abgenommen und den Sinnen zugewiesen würde. Bei Paulsen wird daraus ein Widerspruch, daſs das empirische Gesetz Erfahrung voraussetzt. Der Begriff der Erfahrung wird doppelsinnig, weil Erfahrung ein Zusammengesetztes ist, in dem sich Gegebenes, Bestimmbares und Bestimmendes, Inhalt und Form gleichsam begegnen. Paulsen operiert mit dem Causalbegriff und dem Causalgesetz und er macht Kant einen Vorwurf daraus, daſs er es aus der Erfahrung abgesondert hat — man könnte diesen Vorwurf verallgemeinern und würde damit die ganze reine Philosophie treffen samt ihrer glücklichen Schwester Mathematik. Wie kommt man dazu, aus allen Erkenntnissen die reine Denkform, wie aus allen empirischen Anschauungen allen Erfahrungsinhalt abzusondern? Schwerlich erkennt er in dieser Frage die Kantische wieder. Und doch ist eben das sein Problem. Die Absonderung allein freilich interessiert ihn nicht, sondern die

Möglichkeit, a priori Sätze zu behaupten, die nicht durch den Satz der Identität garantiert sind. Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Ist der analytische Satz mit dem Satze des Widerspruchs eingesehen, so ist es der synthetische nicht. Eben deshalb hat jedes synthetische Urteil a priori sich zu legitimieren. Wie komme ich dazu, von jeder Veränderung zu behaupten, daſs sie eine Ursache haben und durch sie nach beständigen Gesetzen bestimmt sein müsse. Wer giebt mir ein Recht von allem, was in den Dingen Substanz ist, die Beharrlichkeit auszusagen? Daſs Kant hierauf nur die eine Antwort weiſs: Alle diese synthetischen Sätze sind Formen der empirischen Forschung, entgeht dem Philosophen, der von Kant die „Form der empirischen Forschung" verlangt. Er kann vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen.

Paulsen stellt fest, daſs unser Zeitalter sich der historisch-genetischen Methode zugewandt habe. Wir wollen ein Beispiel dafür geben, wie er selbst sie handhabt. Was hat Kant aus dem dogmatischen Schlummer geweckt? Jedermann kennt die Worte der Prolegomena: „Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die blos daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Teil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann." Dieser Bemerkung steht eine andere zur Seite: „Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V. . . . . diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Scandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben." Und ferner heiſst es in den Prolegomenen von dem Phänomen der Antinomien: Es wirke am kräftigsten, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik zu bewegen. Paulsen schlieſst der Wiedergabe jener Worte Bemerkungen Kants über das Freiheitsproblem an und dennoch kann er nicht bestimmt bemerken, daſs sie wesentlich denselben Gedanken enthalten. „Es bliebe also die Aufgabe, die beiden

Aussagen Kants über den Ausgangspunkt seiner Gedankenbildung zu vereinigen. Mir scheint, diese Vereinigung ist durchaus nicht unmöglich.“ Man darf das Folgende übergehen, um mit Befremden zu lesen: „In seiner (Kants) Erinnerung aber verflochten sich die beiden Momente so, daſs je nach der Art der Veranlassung bald das eine, bald das andere mehr in das Bewuſstsein trat.“ Mechanischer kann man sich den kritischen Philosophen nicht „konstruieren“. Ist denn aber das Causalproblem Humes samt dem aller Kategorien überhaupt nicht das Problem der Antinomien? Sind denn die philosophischen Arbeiten Humes und Kants kapitelweise in dem Bewuſstsein dieser Männer gewesen, oder hingen dort die Gedanken in einer einheitlichen Vernunft zusammen? Weder Hume noch Kant hatten die Neigung, die Physik mit einem Verstande zu begaben, den sie schon besaſs; nicht der Erfahrungsgebrauch der Kategorie war in Frage, sondern der metaphysiche. David Hume war ein „Geograph“ der menschlichen Vernunft, der ihr den Horizont bestimmen wollte, wie schon Locke vor ihm. Die Fragen sind zu tief, unser Lot kommt nicht auf den Grund; das sind aber unbestimmte Äuſserungen. Wo ist die Grenze? fragt der Kritiker und er will eine bestimmte Antwort.

Kant war nicht geneigt, den Folgerungen Humes Gehör zu geben. Welches sind diese Folgerungen? Sieht man nicht, daſs sie mit den antinomischen Schwierigkeiten (auch in ihren mathematischen Fragen) so zusammenhängen, daſs man die Antinomien gar nicht behandeln kann, ohne über die Grundbegriffe der Synthesis im klaren zu sein.

Durch Paulsens Buch geht eine heute nicht seltene Täuschung hindurch, die sich auf Hume bezieht und die den ganzen Zusammenhang der beiden Denker verfehlen läſst. Hume soll die Mathematik in Zweifel gezogen haben samt der Metaphysik, und Kant habe sie beide sicher gestellt durch „dieselbe Annahme, die auch die antinomischen Schwierigkeiten auflöst“. Wenn das letztere zutrifft, weshalb müssen sich jene Momente erst verflechten, dann sind sie ja nur ein einziges? Hume hat im Essay, in dem er seine früheren Anschauungen verleugnete, die Mathematik als eine logisch, d. h. durch Vernunft begründete Wissenschaft anerkannt; daſs er die Berkeleyschen Zweifel vorträgt, die er nicht lösen konnte, daſs ferner aus seiner Auffassung der Zweifel folgt, das steht auf einem ganz anderen Blatt. Wir können

Hume nicht nach dem ihm entgehenden Konsequenzen, die erst Kant klar sieht, historisch beurteilen. Das wäre schon ein historischer Fehler. Man würde auch nicht einmal ein Recht haben, Paulsen einen Skeptiker zu nennen, da er es nur unbewufster Weise ist. Hume fragt nach dem Recht, mit dem wir irgend eine Aufeinanderfolge von Erscheinungen dem Causalsatze einordnen. Alle Beurteilungen von Thatsachen beruhen auf diesem Satze, wie kommen wir dazu, nach ihm a priori zu schliefsen? Der Metaphysiker steigt mit ihm auf zu den letzten Ursachen, hat er dazu ein Recht aus der Vernunft, wie die Mathematik es für sich beanspruchen kann? Kann sich der Causalsatz nicht aus der Vernunft legitimieren, so kann nach Hume „selbst die Geometrie, so grofs auch ihr wohlverdienter Ruhm von Seiten der Bündigkeit und Strenge ihrer Schlüsse ist, wenn sie von der Philosophie der Natur zu Hilfe gerufen wird, unserem Mangel nicht abhelfen und uns zur Kenntnis der letzten Ursachen verhelfen". Was stellt Kant den Humischen Betrachtungen gegenüber? Hume schreibt den Causalsatz der Gewohnheit zu. Er leitet sich nicht a priori aus der Vernunft ab, sondern die Association der Vorstellungen bewirkt alle unsere Urteile über Thatsachen. „Die Natur hat eine Verknüpfung zwischen besonderen Vorstellungen veranstaltet. Sobald eine von diesen in dem Bewufstsein vorkommt, sobald erweckt sie die andere mit ihr in Verbindung stehende, und richtet durch eine feine nicht empfindbare Bewegung die Aufmerksamkeit auf dieselbe. Die Prinzipien dieser Verknüpfung sind Ähnlichkeit, Verbindung in Raum und Zeit und Causalität." Damit wird also der Ursprung des Causalsatzes aus der Vernunft geleugnet und der Menschheit imputiert, dafs sie sich an ihn gewöhne und ihn lediglich der Association von Vorstellungen zu danken habe. Aber diese Association ist trotz gewisser Regeln eine zufällige, bei jedem Individuum verschiedene. Sie giebt und erklärt nur eine subjektive, keine objektive Notwendigkeit. Eben durch diese empirische Association wird die Causalität nicht zur Einsicht gebracht; die Einheit des Bewufstseins durch Association betrifft selbst eine Erscheinung und setzt ja schon voraus, dafs Causalität herrscht. Wie ist diese Association selbst möglich, fragt sich Immanuel Kant und er kann die Antwort nicht anders geben, als dafs er zeigt, dafs alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen der Einheit stehen. Die Bedingungen können nur im Subjekt von uns gesucht und erkannt werden und

nicht in Dingen an sich, von deren Verknüpfung sich kein Mensch Rechenschaft geben kann. Wenn aber die Mathematik, wie Hume meint, aus reiner Vernunft stammt, so ist er auch den Kantischen Konsequenzen verfallen. Von hier war ja nur ein Schritt nötig, um einzusehen, daſs die formalen Bedingungen der Anschauung in der Mathematik eine ähnliche Rolle spielen, wie in den Verstandesgesetzen, die sich auf das Dasein von Objekten beziehen. Läſst sich die Mathematik nach ihrer Möglichkeit einsehen, so muſs man bei aller Verschiedenheit im Wesen und Gebrauch auch die Vernunft in den dynamischen Gesetzen verstehen können.

Berufen wir uns nun auf eine subjektive Notwendigkeit, wo wir jemals bestimmte Erkenntnis aussprechen? Verlangen wir nicht schon in der gemeinen Erfahrung des Alltags, daſs man unserem Urteil nach dem Causalsatz objektive Gültigkeit zurechne? Unterscheiden wir nicht unsere Associationen vom bestimmten Urteile? Hume behauptete, daſs man die durch Associationen entstandene Gewohnheit fälschlich für ein durch Vernunft legitimiertes Verfahren halte, mit anderen Worten, daſs wir keine Einsicht in die objektive Realität des Begriffs erhalten könnten. Indessen knüpft er alle seine Belege an empirische Beispiele an. Kein Mensch wird sich freilich weigern, mit Hume einzugestehen, daſs man den niemals zuvor beobachteten Erscheinungsablauf nicht aus reiner Vernunft vorhersagen könne. Aber, belehrt ihn Kant, darauf kommt es bei dieser Frage gar nicht an, wo nur die Art der Verbindung im Causalgesetz zu erwägen ist. Das Gesetz ist etwas anderes als unser jeweiliges Urteil nach diesem Gesetze. Hume konnte nicht verstehen, wie wir a priori von Dingen an sich einen solchen synthetischen Satz a priori auszusprechen vermöchten, in der That läſst sich die Einsicht nur mit Rücksicht auf Erscheinungen herstellen, deren Synthesis in der Wahrnehmung unserem Verstande notwendig gemäſs ist. Der Satz entspringt im Verstande. Kant zeigt in der Kategorienableitung, daſs der Begriff von Ursache und Wirkung mit dem Leitfaden der logischen Funktionen zu entdecken ist. Er beweist den Causalsatz überdies, nachdem er die objektive Realität der Kategorien dargethan und die Bedingungen festgestellt hat, an die eine Subsumtion unter den Begriff gebunden ist.[1]) Für all

[1]) Es mögen die wichtigsten Gedanken hier Platz finden, die Kants Beweis des Causalsatzes enthält: „Daſs also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung,

das hat man nichts zuzugestehen als die Voraussetzung der Vernunft und die Thatsache der Erfahrung selbst. Hume würde, da er an beiden nicht zweifelt, seinen Irrtum bemerkt haben, wenn

die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung, ihrer Stelle nach, in der Zeit als bestimmt, mithin als ein Objekt ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: dafs in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendiger Weise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit.

Der Beweisgrund dieses Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empirischen Erkenntnis gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit successiv ist, die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit auf einander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorhergehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt und die Reihe der einander folgenden Vorstellungen kann ebensowohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Objekt bestimmt, oder genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der successiven Synthesis, die ein Objekt bestimmt, nach welcher etwas notwendig vorausgehen und wenn dieses gesetzt ist, das andere notwendig folgen müsse. Soll aber meine Wahrnehmung die Erkenntnis einer Begebenheit enthalten, da nämlich wirklich etwas geschieht, so mufs sie ein empirisches Urteil sein, in welchem man sich denkt, dafs die Folge bestimmt sei, d. i. dafs sie eine andere Erscheinung, worauf sie notwendig, oder nach eine Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das vorhergehende setze, und die Begebenheit folgte nicht darauf notwendig, so würde ich sie nur für ein subjektives Spiel meiner Einbildungen halten müssen, und stellete ich mir darunter doch etwas Objektives vor, sie einen blofsen Traum nennen."

Ich wage zu behaupten, dafs alle Beispiele, mit denen man dieser Argumentation zu nahe getreten ist, nichts anderes darthun, als dafs ihre Autoren nicht verstanden haben, unter die Verstandesregel richtig zu subsumieren. Schopenhauer, der sich gegen Kantische Illustrationen wendet, kann gar nicht sehen, dafs die Succession der Wahrnehmungen bei Betrachtung eines Hauses nicht im Hause ihren Grund hat, worauf es bei Kant allein ankommt. Aus Kants Beweis folgt auch nur, dafs die Succession der Wahrnehmungen nach jener Regel bestimmbar sein müsse. Daraus, dafs 1. die Bedingung in dem, was vorhergeht, anzutreffen sei und 2. die Synthesis eine Synthesis der Apprehension sein müsse, folgt nicht, dafs das früher Apprehendierte immer als die Bedingung des später Apprehendierten zu bestimmen sei. Die Folge nach dem Causalsatz soll sich ja von jeder anderen Folge in der Apprehension dadurch unterscheiden, dafs in jener Folge eine „Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sei, aus welchem die Vorstellung nach einer Regel folgt".

er nicht gerade die „erheblichste Provinz“ Mathematik von der Untersuchung ausgeschieden hätte. Der Gröſsenbegriff bestimmt a priori die mathematischen Objekte. Ich habe immer gefunden, wird der konsequente Zweifler sagen, daſs zwischen zwei Punkten die Gerade die kürzeste ist, wie kommt man dazu, diese Behauptung für alle Ewigkeit aufrecht zu erhalten? Die Menschen haben das immer behauptet und ich meinerseits zweifle auch nicht daran. Aber als Philosoph erlaube ich mir die Frage, woher ich das Recht zu jener Behauptung ableiten sollte? Der Satz des Widerspruchs belehrt uns hier so wenig, wie beim Causalsatz. Daſs zwischen zwei Punkten zwei Gerade möglich sind, d. h. zwei Linien, die kürzer sind als alle anderen, giebt keinen logischen Widerspruch. Hier haben wir dieselbe Frage; sie ist nur zu lösen, wenn man mit Kant einsieht, daſs Mathematik nicht auf Dinge an sich erstreckbar ist. Was unabhängig vom erkennenden Subjekt dem Verstande gegenübertritt, kann nicht nach Gesetzen a priori beurteilt werden. Beruhte unsere Mathematik auf empirischen Abstraktionen von einer an sich seienden Wirklichkeit, so wäre man der mathematischen Sätze nicht sicher. Man könnte auch die Bestimmungen leugnen, von denen unser Raumbegriff abstrahiert worden ist: Negatis forsitan, a quibus abstractum erat, determinationibus. Paulsen übersetzt diese Worte der Inauguraldissertation nicht richtig und kann, wie er gesteht, keinen erträglichen Sinn hineinbringen. Die moderne „empirische Geometrie“ kann das Wort illustrieren.[1]) Sie behauptet ja nichts als die Möglichkeit, daſs man nur aus mangelhaften Abstraktionen von Bestimmungen, die nicht zutreffen, seinen Raumbegriff gebildet habe. Der Satz von der Geraden gilt vielleicht gar nicht, weil es eine solche Gerade nicht giebt; wir hatten es vielleicht mit einer Krümmung zu thun, die sich unserer sinnlichen Wahrnehmung ob des sehr groſsen Krümmungsradius entzog. Die kritiklosen Zweifel gegen die Mathematik weisen ja ferner immer auf die Sinnestäuschungen hin, wie auch die moderne Skepsis mit den Sophisten des Altertums auf den Irrtum, die Wandlungen

[1]) Kant hat schon in seiner Inauguraldissertation darauf hingewiesen, daſs jeder Erfinder eines neuen Raumes den bekannten Begriff des Raumes als Hülfsbegriff verwenden müsse. Kant hat überhaupt die moderne „Frage“ der Geometrie — die einen Luxus bedeutet — in seinen eigenen Überlegungen zu einem völligen Abschluſs gebracht.

der eigenen Überzeugungen und sogar auf den Wahnsinn hinzuweisen für gut findet.

Man müfste den mathematischen Sätzen die apodiktische Gewifsheit entziehen, wenn sie aus der Erfahrung abgezogen sind — dasselbe würde von den letzten Prinzipien aller Erfahrung gelten. Vielleicht hängen die geometrischen Sätze von der Temperatur ab! Man hätte zwar das Allgemeine seiner Abstraktionen, könnte aber nicht sicher sein, ob es ohne die Restrictionen, die die Natur mit ihnen verknüpft, gültig wäre. Unser Begriff vom Kreise ist vielleicht ein blofses Hirngespinst, weil keine Naturerscheinung einen solchen Kreis in seiner idealen Vollkommenheit zeigt. Das ist alles logisch so denkbar, wie die Zweifel am Causalsatz. Nur hätte man von Kant lernen können, dafs die Form des Denkens allein nicht genügt, etwas als möglich zu behaupten. Der Zweifel an den geometrischen Axiomen wird der Thatsache verdankt, dafs man abweichende Annahmen in systematischer Weise zu Konsequenzen verfolgen kann, die ein vollkommenes System bilden. Trotzdem geben sie kein Argument wider Euklid ab. Auch der Causalsatz ist mit dem alten Register der skeptischen Scheingründe nicht zu widerlegen. Wie wenn alle Einsicht nur eine Täuschung wäre? Giebt es keine Einsicht für den Causalsatz; handelt es sich hier wirklich nur um eine subjektive Notwendigkeit, der man mit der Vernunft selbst zu nahe treten kann, so ist er ein blofses Hirngespinst.

Kant belehrt Hume hinsichtlich des „allgemein anerkannten“ Satzes von Ursache und Wirkung, nach dem jedes Menschenkind zu urteilen gezwungen ist. Und will man nicht auf Einsicht verzichten, so mufs man sich Kant fügen: Dieser Satz kann nur mit Rücksicht auf mögliche empirische Erkenntnis eingesehen werden. Damit ist aber seine objektive Gültigkeit auch erwiesen.

Paulsen findet nun, dafs Kant sich Hume gegenüber in einem Kreise drehe. Kant wolle Hume den Causalsatz beweisen, setze ihn aber immer voraus. Hume erkennt nun aber die Erfahrung an. Was hat man also unter Erfahrung zu verstehen? Handelt es sich hier um objektive Wahrheit, in der sich die Menschen nicht allein verstehen, sondern auch zu belehren und zu überzeugen bemüht sind? Werden in der Erfahrung Objekte bestimmt oder nicht? Stützt sich das Urteil, das den erwiesenen Verbrecher zum Tode verdammt, auf richtige Gedanken oder nicht. Giebt es

zwingende Kriterien, ihn der Schuld zu überführen? Kant und Hume erkennen die Thatsache der Erfahrung und nicht minder die einer menschlichen Vernunft an? Ist nun Hume, der an die Vernunftnotwendigkeit mathematischer Sätze glaubt, auf den Gedanken gekommen, dafs es derselbe Erkenntnisgrund sei, der die Einsicht sowohl in das Wesen der Mathematik als in das der reinen Sätze der Physik herstellt? Hat er sich klar gemacht, dafs er den von ihm vorgetragenen Berkeleyschen Zweifeln an der Mathematik verfallen war im Widerspruche mit seiner Stellung zur Mathematik, wenn er die Causalität hinsichtlich ihres Ursprungs der Vernunft abstritt? Ist ihm klar geworden, dafs der Verstandesbegriff der Gröfse samt allen anderen, deren sich die Erfahrung notwendig bedient, Funktionen des Verstandes und nichts anderes bedeuten? Zeigt Kant seinem Vorgänger, dafs dieselben Zweifel, die den Causalsatz als ein Gesetz des Verstandes treffen, auch die Mathematik mit berühren, sollte man ihm dann unrecht geben, wenn er meint, Hume würde zu einsichtig gewesen sein, auch sie preiszugeben?

Wie kann übrigens nach der Kategorienlehre, die den Causalbegriff im reinen Verstande nachweist, noch von einer Kreisdrehung gesprochen werden? Wäre sie auch unhaltbar, wie man sich einredet, so liegt hier ja ein völlig neues Argument vor. Sieht man denn nicht überdies, dafs auch Hume die Thatsache des Causalsatzes anerkennt? Worin besteht nun der Unterschied zwischen Hume und Kant? Jener kann die Einsicht nicht herstellen; Kant aber gelingt es. Was hätte Hume an der Kantischen Darstellung leugnen sollen, ohne mit sich selbst uneinig zu werden?

Paulsen stellt einen wichtigen Gedanken fest, der in den Kantischen Beweisen zuerst mit Entschiedenheit hervortritt: „die Unterscheidung des subjektiven Vorstellungsablaufs von dem objektiven Ablauf der Erscheinungen.“ Von wem mochte wohl Kant diesen Gedanken haben? Hat sich nicht schon Hume mit dieser Unterscheidung abgemüht, die so alt wie die Philosophie sein möchte? In der That lag hier auch für Kant das Programm seiner ganzen Arbeit — in den „Träumen eines Geistersehers“ liest man: „Aristoteles sagt irgendwo: Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigne.“ Sollte es nicht mehr als eine Ahnung gewesen sein, wenn Kant von den erwachenden Philosophen erhofft, „dafs sie eine gemeinschaftliche Welt bewohnen werden, dergleichen die Gröfsen-

lehrer schon längst inne gehabt haben, welche wichtige Begebenheit nicht lange mehr anstehen kann, wofern gewissen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen ist, die seit einiger Zeit über dem Horizonte der Wissenschaften erschienen sind". In der That haben wir zur Beurteilung nur unsere Vorstellungen; gleichwohl teilen wir einander mit und erwarten, dafs unsere objektiven Bestimmungen von Jedermann anerkannt oder wenigstens mit objektiven Argumenten widerlegt werden. Eben der blofse Ablauf von Vorstellungen im Bewufstsein ist noch keine gesetzmäfsige objektive Erfahrung. Und doch kann man den Vorstellungen realer Objekte kein Ding an sich zur Seite stellen. Was wir beurteilen, bleibt immer unsere Vorstellung. Wie kann man nun Vorstellungen objektiv bestimmen? Hierzu sind allgemeine und notwendige Bedingungen im Erkenntnisvermögen notwendig vorauszusetzen. „Die Unterscheidung zwischen dem subjektiven Bewufstseinsinhalt und der objektiven Erscheinungswelt", sagt Paulsen, „ist notwendig und — wichtig." Man wird gespannt sein, welche Mittel der Mensch nach Paulsen-Hume hat, diesem Unterschiede Geltung zu verschaffen. Hören wir ihn selbst: „Damit ist aber die Frage nicht entschieden, ob nicht der objektive Zusammenhang der Naturerscheinungen zuletzt doch auf Grund einer im Bewufstsein gegebenen zeitlichen Folge von Wahrnehmungen festgestellt wird." Von wem ist das bestritten worden? Von Kant, gegen den sich die Worte richten? Kant sagt ungefähr dasselbe: „Zeitfolge ist allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht." Wo eine solche Zeitfolge nicht in Frage kommt, in einer blofsen Verstandeswelt, verliert die Bestimmung nach blofsen Verstandesbegriffen ihren Sinn. Von der Illusion, nach reinen Verstandesbegriffen allein erkennen zu wollen, soll die Kritik uns befreien. „Der Causalsatz gilt nur unter den Bedingungen der Succession." „Das Gesetz der Bewegungsübertragung durch Stofs, so würde Hume (nach Paulsen) sagen, beruht zuletzt doch auf der Wahrnehmung der zeitlichen Aufeinanderfolge solcher Bewegungen: wir beobachten, dafs nach dem Zusammenstofs der beiden Kugeln jederzeit eine bestimmte Verteilung der Bewegung folgt . . . ." Wer hat das bestritten? Lehrt Kant nicht darüber hinaus, dafs Bewegung kein reiner Verstandesbegriff ist. Nur möchte man gern wissen, wo jenes Gesetz qua Gesetz herkommt. Ist denn jene

Folge schon durch die bloſse Einbildungskraft bestimmt, oder setzt die Bestimmung nach einer Regel voraus, daſs man in der Zeit die successiven Wahrnehmungen als im Objekt verbunden zu erkennen vermag? Weshalb Paulsen die Bemerkungen macht, ist zunächst nicht ersichtlich. Aber er will uns wirklich glauben machen, daſs man in derselben Weise, wie man nach dem Causalsatz empirische Bestimmungen trifft, auch auf Grund einer zeitlichen Folge zum Causalsatz kommen könne. Ist es aber richtig, was er uns gesagt hat, daſs nämlich ein subjektiver und objektiver Ablauf von Vorstellungen einen Unterschied bedinge, so war ja zur Feststellung jener Billardregel als einer objektiven schon eine Bedingung im Erkenntnisvermögen notwendig. — Adam konnte jenen Erfolg bei den Kugeln nicht voraussehen, sagt Paulsen. Wie es mit jener Regel steht, „ganz ebenso steht es mit dem Causalgesetz." „. . . auf Grund der Wahrnehmung, daſs allemal, wenn wir einer Reihe Fälle mit Aufmerksamkeit folgten, auf gleiche Vorgänge unter gleichen Umständen gleiche Vorgänge eintraten, ist in uns zunächst eine allgemeine Disposition zur Erwartung dieses Verhaltens entstanden; und diese Erwartung ist dann durch die zur wissenschaftlichen Forschung entwickelte Erfahrung im Causalgesetz als ihre allgemeinste Voraussetzung über den Naturlauf formuliert worden." Woher stammt nun jene allgemeine Disposition? Lag sie an den Kugeln und was sonst uns vorkommen mochte, oder lag diese allgemeine Disposition in einem zur Erkenntnis bestimmten Verstande? Sieht man nicht, wie hier die Wirkung selbst für die Ursache genommen wird? Daſs man eher nach dem Causalgesetz geurteilt hat, als man es von seinen eigenen Urteilen abstrahieren konnte, ist ja eine nicht neue, weil auf der Hand liegende Thatsache. Kant hat das ja immer selbst behauptet. Nach Kant haben doch Galilei und Newton den Causalsatz nicht „in die Welt gebracht". Wer hat sich denn nur solche eigenartige Vorstellungen vom Causalsatze gemacht, wie sie hier bekämpft werden? In dem Beispiele Adams liegt übrigens eine unvollziehbare Fiktion. Handelt es sich um einen Menschen, der einer ihm unbekannten Erscheinung gegenübertritt, so muſs ihm das Causalgesetz schon innewohnen, wenn er überhaupt urteilen will. Ein erkennender Mensch, der von seinen Funktionen überhaupt noch keinen Gebrauch gemacht hat, existiert doch wohl nirgends. Im übrigen beweist uns Paulsen durch den Mund

Humes beständig, was ihm bei der Kategorienlehre nicht einleuchten wollte, daſs nämlich „Erfahrung hinzukommen muſs, um empirische Gesetze kennen zu lernen“. Paulsen hat früher zwei Kategorien zugelassen; hier wird die eine wieder geleugnet. Wie aber war es möglich, so muſs man fragen, die Gleichheit jener Vorgänge und den Ablauf im Vorstellungsvermögen — wo anders hielt er sich doch nicht auf — von den anderen sich ebenda abspielenden Vorstellungen zu unterscheiden? Der Verfasser will offenbar nicht bemerken, daſs man für den Verstandesgebrauch den seine Objekte selbst bestimmenden Verstand schon mitbringen muſs, und wenn er sich irgendwie entwickeln soll, die Bedingungen für diese Entwicklung notwendig im Subjekt vorausgesetzt werden müssen. Kants Lehre wendet sich ja nur gegen den Miſsbrauch dieser Begriffe, die im Verstande „vorbereitet liegen“, bei „Gelegenheit der Erfahrung entwickelt“ und dann von den „anhängenden empirischen Bedingungen“ befreit werden. Von einer Verkennung dieser Genesis ist die dogmatische Metaphysik verblendet worden. Jene Entwicklung selbst ist bei jedem Individuum zufällig, d. h. jedes hat seinen eigenen Vorstellungsablauf, aber doch mit allen anderen dieselben Formen des Denkens und denselben Bereich der Objekte. Soll es sich mit anderen auch nur verständigen können, so ist die Entwicklung seines Erkenntnisvermögens nach allgemeinen Gesetzen notwendig zu denken. Mit einer historisch-genetischen Annahme ist gar nichts anzufangen; sie ist völlig unkontrolierbar, setzt übrigens immer schon das voraus, was man eben sucht. Sie nimmt immer die Folge für den Grund, um den es hier zu thun ist. Die psychologische Forschung kann die „Gelegenheitsursachen“ feststellen, an denen sich der Verstand entwickelt, aber sie kann nicht darüber befinden, wie dieser Verstand zu seinen eignen Begriffen, d. h. wie der Verstand zu Verstand kommt. Hier ist in der That nur der Weg offen, den die Kritik beschritten hat. Man hat jene „abgezogenen“ Begriffe festzustellen, und die Spreu vom Weizen dadurch zu scheiden, daſs man die Bedingungen der empirischen Erkenntnis, die man in seiner eignen Vernunft vorfindet, mit Rücksicht auf jene zur Einsicht bringt. Das ist nicht nur eine lösbare, sondern eine unumgängliche Aufgabe. Man erinnere sich doch solcher metaphysischen Prinzipien, die ohne jede Legitimation aufgestellt und wie die des Leibnizschen Systems nunmehr in ihrer Leere und Nichtigkeit erkannt worden sind.

Wenn es für unser Denken ein „glücklicher Zufall“ ist, dafs Erfahrung möglich ist, woher nimmt der Autor dieser Behauptung nur den Begriff des Zufalls? Ist dieser Begrift nicht der der Causalität, der mit einer jeden empirischen Ursache zufrieden sein mufs, eben weil sich die Erfahrung als solche nicht antizipieren läfst? Wir erkennen jede Erscheinung als bedingt durch eine andere und sehen keinen a posteriori gegebenen Ablauf von Vorstellungen als unbedingt notwendig ein. Eben das hat in der sinnlichen Natur der Erkenntnis seinen Grund, den wir einsehen können. Steht uns aber ein Aussichtspunkt zur Verfügung, von dem auch unser eigener Verstand als zufällig erscheint einschliefslich des gesamten a priorischen Inbegriffs der Erfahrung selbst? Haben wir verschiedene Arten des Verstandes als eines Erkenntnisvermögens schon kennen gelernt, oder bestimmen wir mit einem Verstande, was Wahrheit oder Irrtum ist. Kann man nicht sehen, dafs man mit jener Behauptung sich einen Standort anmafst, der nicht der unsere, sondern der eines Weltenschöpfers wäre, den wir überdies wohl oder über mit menschlichen Eigenschaften ausstatten? Man bringe einmal die Begriffe eines Verstandes, die nicht von dem eigenen abstammen! Es giebt genug in dieser Welt, was wir nicht a priori einzusehen vermögen, aber unseren eigenen Verstand mit seinen notwendigen Leistungen in der Erfahrung können wir doch einsehen. Was heifst denn sonst „Einsicht“? Erfahrung ist wirklich, eine Thatsache. Aber die systematische Ableitung der Kritik beruft sich nicht auf Beispiele aus der Erfahrung, sondern auf Erfahrung überhaupt. Die Gesetze des Verstandes dienen zum Bestimmen, nicht zum blofsen Reflektieren. Niemand fragt sich jemals in der Überlegung: Soll ich jetzt den Causalsatz anwenden? Man sucht die Kategorien nicht erst in seinem Verstande, sondern man urteilt schon in der gemeinen Erfahrung nach ihnen, ob man will oder nicht. Man überhebt sich also nicht, wenn man den eigenen Verstand nur mit Rücksicht auf Zeitbedingungen (Schemata) mit Kant einzusehen behauptet. Paulsens philosophische Künste gipfeln in dem alten aber nicht ehrwürdigen Spiel, jedem bestimmten, einwandsfreien Gedanken sein Gegenteil zur Seite zu stellen (*παντι λογῳ λογος ἰσος ἀντικειται*). Er sagt wörtlich: „Es ist eine Wirklichkeit logisch denkbar, die überhaupt keine Gesetzmäfsigkeit zeigt; oder deren Gesetzmäfsigkeit so kompliziert wäre, dafs unser Verstand sie nicht zu erreichen vermöchte. Wie eine Konstitution des

kosmischen Systems denkbar ist, die uns niemals Regelmäſsigkeiten der Bewegungen hätte entdecken lassen, obwohl sie für einen umfassenderen Blick und Verstand darin wäre, so ist auch eine Konstitution der Anschauungswelt denkbar, deren Gesetzmäſsigkeit unser Verstand nie erreichte. Dann wäre Erfahrung an sich möglich, aber für uns unmöglich." [1]) So sieht heute der Kantische Gedanke

[1]) Offenbar liegt hier ein völliges Miſsverständnis der Kantischen Lehre vom problematischen Urteil vor. Wie Kant problematische Urteile handhabt, entnehme man aus folgendem Beispiel. Kant sagt mit Recht, daſs eine Reproduktion der Vorstellungen durch Association einen Grund a priori voraussetzt. Dies Vermögen würde uns selbst verborgen bleiben, „wenn der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sei, ein Mensch bald in diese, bald in jene Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sei, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen; oder würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch dasselbe Ding bald so, bald anders benannt, ohne daſs hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion sattfinden."

Nun ist es aber doch nicht so und eben deshalb hat man nach den die Thatsachen erklärenden Gründen zu forschen, wenn man Erkenntnistheorie treibt. Was geht uns wohl eine Erfahrung an, die an sich möglich, aber für uns unmöglich ist? Wir können den Lichtäther nicht sehen und tasten, aber er gehört zur Erfahrung, weil er eben ihren Gesetzen gemäſs vorgestellt wird. Kant erwägt die Frage nach der Möglichkeit einer anderen als menschlichen Erfahrung, er weiſs aber, daſs dies Problem keinen Sinn hat. Es giebt nur einen Raum und eine Zeit, und es giebt nur eine Erfahrung. „Andere Formen der Anschauung (als Raum und Zeit) imgleichen andere Formen des Verstandes (als die diskursive des Denkens oder der Erkenntnis durch Begriffe) ob sie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerlei Weise erdenken und faſslich machen; aber wenn wir es auch könnten, so würden sie doch nicht zur Erfahrung, als dem einzigen Erkenntnis gehören, worin uns Gegenstände gegeben werden. Ob andere Wahrnehmungen, als überhaupt zu unserer gesamten möglichen Erfahrung gehören und also ein ganz anderes Feld der Materie noch stattfinden könne, kann der Verstand nicht entscheiden; er hat es nur mit der Synthesis dessen zu thun, was gegeben ist." Es giebt sicherlich vieles, was unserer sinnlichen Wahrnehmung verschlossen bleibt, weil unsere Sinnesorgane nicht zureichen. Aber das berührt die Kantischen Fragen nach den Grenzen des Erkennens nicht. In der Erfahrung selbst sind uns keine Grenzen gesetzt, wie sie die reine Vernunft sich mit aller Schärfe zu bestimmen vermag. — Wenn man fragt: Wie ist eine Theorie des Lichts möglich? so wird jedermann sagen, wenn man ihre Lehren in den Erscheinungen des Lichts verificieren kann. Schwerlich wird man aber dann darüber zu rätseln anfangen, was mit der Theorie würde, wenn das Licht kein Licht wäre.

aus, nach dem man ohne Weiteres a priori das Causalgesetz nicht einsehen könne! So hat sich seine Lehre gewandelt, nach der die logische Möglichkeit allein die Wahrheit des Gedankens nicht gewährleistet! So wird der Wert eines problematischen Gedankens beurteilt, der zur Wahrheit hinleiten soll! Wie wird aus jener Denkbarkeit eine Möglichkeit, der man auf sein Urteil einen Einfluſs einräumen müſste? Weil es also denkbar ist, daſs unter erdichteten, keineswegs aber irgendwie bestimmten oder auch nur bestimmbaren Umständen eine Gesetzmäſsigkeit nicht erkannt werden könnte, können wir Erkenntnisprinzipien nicht mit Rücksicht auf die Erkenntnis einsehen, die auf ihnen ruht? Können wir unter jenem „umfassenderen Blick und Verstand“ wieder etwas anderes denken, als eine Anschauung unserer Art und einen Verstand, wie er uns eignet? Wird diese Art der Untersuchung acceptiert, so empfehlen wir dem Mathematiker, der ein Dreieck untersucht, die Frage: Wie wenn das Dreieck in einer „anderen Konstitution der Anschauungswelt“ etwas ganz anderes wäre. Würden dann unsere Sätze noch einzusehen sein? Man sieht übrigens zu welch uferlosen, leeren Erwägungen es führt, wenn man nicht sicher weiſs, wo man steht. Wenn Erfahrung wirklich ist, so ist sie nach ihren Quellen zur Einsicht zu bringen. Der Ablauf der Vorstellungen ist eine Thatsache. Wie kann man auf Grund von Vorstellungen, die immer in uns (im transscendentalen, nicht in räumlichem Sinne) sind, eine Aufeinanderfolge, ein Zugleichsein und ein beharrendes Dasein objektiv feststellen? Die Frage heischt eine Antwort. Daſs dazu ein objektiver Bestimmungen nach Verstandesbegriffen fähiger Verstand notwendig gehört, kann Niemand in Abrede stellen, ohne sich selbst zu verleugnen. Damit giebt man aber das Gesetz schon zu. Erkennen ist eine Leistung des Verstandes. Wären alle Urteile nach dem Gesetz variabel und verbesserungsbedürftig, der gesetzmäſsige Verstand selbst ist es nicht. Auf der Möglichkeit der Erkenntnis beruht seine Wahrheit. Ein anderes Kriterium kann Niemand finden. Es lohnt nicht, auf den Nonsens aufmerksam zu machen, den Zweifel an der objektiven Gültigkeit der Verstandesbegriffe in der gemeinen Erfahrung hervorrufen müſsten; daſs aber eine jede Metaphysik auch nicht einmal auf eine n a t ü r l i c h e Täuschung sich berufen könnte, daſs sie absoluten Unsinn bedeuten würde, liegt klar am Tage, wenn wir des Verstandes nicht einmal

im gemeinen Gebrauche sicher sind.[1]) Paulsen behauptet die logische Möglichkeit einer Gesetzmäſsigkeit, die unser Verstand nicht erreichte. Damit behauptet er also implicite die Möglichkeit eines anderen Verstandes, für den diese Gesetzmäſsigkeit eine Bedeutung hat. Wie kann er sich einen solchen Verstand erdenken, wenn er ihn nicht mit den eigenen Leistungen ausstattet? Aber jene weniger phantastischen als inhaltslosen Möglichkeiten zugegeben, wie folgt nun aus ihnen gegen Kant: „Wir kommen also mit dem Axiom von der Möglichkeit der Erfahrung hier nicht aus. Das Causalgesetz muſs eine andere Grundlage haben und das ist eben: seine thatsächliche Angemessenheit zur Begreifung der gegebenen Erscheinungen und ihres Zusammenhangs in der Zeit.“ Woher stammt denn dieses „also“? Weiſs Paulsen hier die Sache „besser“ oder etwa nur „anders“? Wiefern unterscheidet sich nun Paulsens Auffassung der Mathematik, die er als ewige Wahrheit anerkennt, von dem der Causalität? Kann er für jene die objektive Gültigkeit noch in anderer Weise verstehen als hier? Was mag sich der Verfasser nur bei dem Axiom von der „Möglichkeit der Erfahrung“ gedacht haben? Jene „thatsächliche Angemessenheit“ sollte man nun nicht als notwendig einsehen können? Sieht Paulsen diese thatsächliche Angemessenheit ein oder nicht? Worauf beruht sie? Darum dreht sich der Streit zwischen Hume und Kant. Und wie bringt Kant hier nun ein Verständnis anders zu Wege, als indem er auf die restringierenden Bedingungen der Form des inneren Sinns, d. h. der möglichen Erfahrung hinweist, durch die der erkennende Verstand selbst erst möglich wird. Jener Causalbegriff ist notwendig — zu möglicher empirischer Erkenntnis; darauf ruht seine objektive Gültigkeit, er wird leer, wenn man Jenseitiges bestimmen möchte. Jenen vernünftigen Gebrauch hat man keinen Anlaſs, sich wegvernünfteln zu lassen. Wie will man sich aber das Recht zusprechen, mit jenem Begriffe auf Unerforschliches zu schlieſsen, wenn man seinen eigenen Verstand schon mit Rücksicht auf die gemeine Erfahrung nicht einsieht? — Kurz nach dem Erscheinen der Kritik fragte ein jugendlicher Leser der Kritik bei Kant an: Was soll man sagen, wenn die Erfahrung selbst in Zweifel gezogen wird? Kants Antwort ist nicht bekannt, ver-

[1]) Es ist überaus wunderbar, daſs man angesichts der Lehren von einer nur wahrscheinlichen Causalität niemals „metaphysische Sachverständige“ vor Gericht geladen hat. Dort müſsten sich die Argumente der Gelehrtenstube: „Man kann sich dies und das denken; es ist möglich, daſs . . .“, sehr nett ausnehmen.

mutlich lautete sie: Man empfehle dann auf jede Vernunft Verzicht zu leisten.

Mit einem wenig von Hume, einem wenig von Kant, einem wenig von Hegel, einem wenig von Schopenhauer und wie sie alle heifsen, läfst sich zu einer philosophischen, in sich konsequenten Überzeugung nicht kommen. Es giebt Gebiete, wo man sich die Meinung offen halten kann und mufs, in den fundamentalen Fragen der Kritik geht das nicht an. Diese Kritik ist bescheiden genug, sich mit menschlicher Einsicht genügen zu lassen — von dieser mühsam errungenen Einsicht läfst sie sich nichts dadurch rauben, dafs man etwas anderes „meint“. — Hat Paulsen sein eigenes Schwanken wirklich nicht bemerkt, da es doch für den „aufmerksamen Leser“ auf sehr kurze Entfernungen zu Tage tritt? Wir haben S. 190 seines Buches von ihm gehört, dafs wir uns entschliefsen müfsten, das Causalgesetz fallen zu lassen, wenn unter ganz gleichen Umständen bald diese, bald jene Bewegung einträte. Auf der folgenden Seite erfahren wir das strikte Gegenteil: „der Behauptung, dafs in einem bestimmten Falle eine Abweichung vom Causalgesetze vorliege, werde (der Physiker) ganz mit derselben Zuversicht wie Kant gegenübertreten, dafs genauere Beobachtung die allgemeine Gesetzmäfsigkeit ergeben werde,“ d. h. also man wird nachsehen, ob „jene ganz gleichen Umstände“, nicht etwa einer Täuschung verdankt sind. Auf S. 190 müfsten wir also den Causalsatz unter denselben Bedingungen aufgeben, unter denen wir ihn S. 191 beibehalten sollen. Folgen wir S. 191, so mögen wohl die Umstände des Schriftstellers bei der Niederschrift auf S. 190 andere, als bei der Niederschrift der S. 191 gewesen sein. Folgen wir S. 190, so müfsten wir allerdings feststellen, dafs der moderne Philosoph in unfreiwilliger Weise das Causalgesetz höchstselbst widerlegt hat. Aber es ist nicht der gesetzmäfsige Verstand „Ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt“, sondern die Urteilskraft, die geübt sein will. Es sind Fehltritte der Urteilskraft, die von der Kantischen Kritik blofsgelegt werden. Ihr kommt es nicht auf das an, was man jeweils über den eigenen Verstand gedacht hat, sondern wie man denken soll. Richtiges Denken bedarf der Gesetze.

Es ist charakteristisch für die Anspruchslosigkeit des modernen Philosophen, dafs er an den Physiker und sein Kopfnicken appelliert. Den gesunden Verstand zu nennen, ist verpönt. Man darf aber daran erinnern, dafs der nüchterne Philosoph, der seinen in höheren

Regionen schwärmenden Fachgenossen diese irdische Welt zurückzuerobern unternahm, die Gabe des Urteils nicht in einen kontradiktorischen Gegensatz zum spekulativen Verstande bringen wollte. Hume hatte einen gesunden Verstand, darüber hinaus aber einen kritischen. Sie schliefsen sich nicht aus. Es ist nicht alles philosophisch, was sich dafür ausgiebt, und es zeugt nicht von einem gesunden Verstande, wenn man sich mangels besserer Gründe auf ihn beruft. Dafs der philosophische Verstand von den erhabenen Problemen der Metaphysik mit mehr Schulweihseit reden, aber dafs er nicht mehr herausbringen könne, als der gemeine Verstand, war vor der Kritik der reinen Vernunft nicht ohne Weiteres einzusehen. Dagegen sprach das Ansehen aller der Männer, die sich mit Metaphysik befafst hatten. Die leeren Spekulationen nicht allein zu zensieren, sondern in ihrer Nichtigkeit darzuthun, war der kritische Verstand eines Kant nötig. Man kann die Irrtümer nur da suchen, wo sie begangen sind. Die Natur als ein Inbegriff von Erscheinungen, hat keine Metaphysik betrieben, sondern die Menschen. Dem Philosophen Kant war völlig bewufst, dafs die von der Metaphysik mifsbrauchten Begriffe in der Physik einen vernünftigen Gebrauch gefunden hatten, wie in der alltäglichsten Erfahrung auch. Die Physik bedarf der Kritik so wenig als die Mathematik, weil in ihr selbst die Skepsis ihre Verwüstungen nicht anrichten kann und weil beide nicht dogmatisch, d. h. aus blofsen Begriffen urteilen. Giebt es aber keinerlei vernünftigen Gebrauch unserer Erkenntnis, so ist auch keine Kritik und keine Disziplin der reinen Vernunft möglich. Physik hatte sich schon zu Kants Zeiten von dem Einflufs transscendentaler Hypothesen frei gemacht, die faule und die verkehrte Vernunft mit ihren Fehlern konnte hier nicht mehr schaden. Die Unsicherheit in der Hypothesenkritik zu heben, die natürlich gegebenen Grenzen fest zu bestimmen, war immerhin eine Aufgabe, mit deren Lösung Kant auch der Physik eine Gabe beschert hat. Aber ein Mann, der Vernunft voraussetzt, wufste, dafs er hier der Physik nicht vorzuschreiben hatte, was sie „brauche“ und womit sie „auskomme“. Das alles hat der Physiker von der Natur, und eine Theorie, die diese Vernunft zu ihrem Gegenstande macht, kann nur feststellen, was sie schon im Gebrauch vorfindet. Über diesen Gebrauch giebt die Vernunft sich Rechenschaft. Es ist nun nur eine Frage des Judiciums, des gemeinen Verstandes und

seiner Urteilsfähigkeit, die Parallele dieser reinen Vernunftwissenschaft und jeder anderen zu ziehen. Wenn also Paulsen in der Frage nach der Natur des Causalsatzes sich an den Physiker wendet, ihn fragt, ob er mit Hume ebensogut als mit Kant auskomme, so ist das ebenso, als ob man Jemand die Frage vorlegte: Macht es für deinen Atmungsprozefs etwas aus, wenn die Gelehrten sich darüber streiten, ob Sauerstoff in der Luft ist oder nicht?[1]) Hierüber kann der gemeine Verstand entscheiden. Es ist eine ganz andere Frage, wie sich die Sache ausnehmen würde, wenn man der Luft den Sauerstoff entzieht. Mit Erkenntnisbedingungen geht die Sache nicht so leicht. Man kann dabei nur auf Möglickeiten verweisen, die man problematisch denken und durch die Thatsachen ad absurdum führen kann. Ist Erfahrung denkbar, wenn sich, allgemein gesprochen, alle Erscheinungen wie im Traume aneinanderreihen? Genügt zur objektiven Erkenntnis die blofse Vorstellung, die mit Bewufstsein begleitet wird? Darf ich ein blofses Spiel der Vorstellungen (Einbildungen) und seine logische Verknüpfung in einem Bewufstsein schon Erfahrungserkenntnis nennen? Kann ich dann vom anderen verlangen, dafs er meine Urteile anerkennt? Kann ich dann noch sagen: Der Stein ist hart, die Sonne erwärmt den Stein, die Luft ist elastisch oder was sonst. Auch hier wird eine problematische Möglichkeit erwogen, die das Beispiel aus der Erfahrung nimmt, aber es wird so verallgemeinert, dafs eben jene empirische Erscheinung (der Traum) selbst nicht gewertet werden soll. Der Gedanke fafst eine Möglichkeit ins Auge, die sich denken läfst und deren Ungereimtheit abzuweisen ist. Bewufstsein ist auch im Traume vorhanden, aber sein Inhalt kann nicht allgemeine Erfahrung ausmachen, wie sie in der Wissenschaft und im Leben behandelt wird. Jene Ungereimtheit abzuweisen, mufs man aber sicher wissen, dafs Erfahrung und wie sie wirklich ist und wenn man das nicht zugiebt, ist jeder Streit völlig nutzlos. Dann kann

[1]) Die englische Philosophie hat ja mit ihrem negativen Nutzen sicherlich dem Betriebe der Physik in ihrem Lande nicht geschadet, sondern Vorschub geleistet; es war daher gar kein Wunder, dafs die deutsche Naturwissenschaft ihren Blick nach England richtete, als man bei uns aus dem Nebel der Spekulation herauszuschreiten begann. Dafs der Empirismus der Empirie selbst schaden könnte, hätte Kant sicherlich nicht behauptet — er verbaut ja nur das Verständnis der eigenen reinen Vernunft. Es hätte auch sehr schlecht mit dem Fortgange der Physik gestanden, wenn sie erst darauf hätte warten sollen, dafs die Philosophen über ihre Voraussetzungen sich einigten.

man nicht mehr einsehen, daſs Erfahrung ohne einen gesetzmäſsigen a priori zwingenden Verstand nicht möglich ist, weil man auf diese Einsicht gar nicht den Anspruch erhebt. Die ältere Philosophie sah es als einen Mangel an, daſs man in solchen Fragen nicht zur Klarheit kommen könne; heute brüstet man sich fast damit, weil man in den logischen Möglichkeiten angeblich kritisch-skeptische Zweifel wie einen Zierat der Philosophie hütet. Die Jugend, der man diese Möglichkeiten kritiklos vorträgt, gerät dadurch in eine Verwirrung, aus der sie sich nur schwer wieder befreien kann. Der Physiker indessen läſst sich durch all das nicht beirren. Er fährt fort, seinen Verstand zu gebrauchen; aber man fange einmal damit an, ihm seine Schlüsse aus Beobachtungen auf Grund der nur wahrscheinlichen Causalität zweifelhaft zu machen, dann wird man ja sehen, ob er noch weiter nickt.

Wir haben uns heute daran gewöhnt, von Kants Kritik als von einer Theorie der Erfahrung zu sprechen. Das kann leicht zu Irrtümern führen. Die Untersuchung ist von der anderen Seite geführt. Die Kritik ist eine Theorie der reinen Erkenntnis a priori. Nicht der Physiker erhält seine Beglaubigung durch den Philosophen, sondern umgekehrt, die Philosophie beruft sich auf das Zeugnis des Physikers. Nicht in dem Sinne, daſs der Kritiker dort Rat suchte. Die Thatsache der Erfahrung legt Zeugnis ab für die reine Erkenntnis, die sich nur als mögliche Erfahrung legitimieren kann. Es sind wenngleich keine empirischen, so doch Naturbegriffe, die der Metaphysiker in jenseitigen Regionen gemiſsbraucht hat. Wenn der Physiker die Notwendigkeit dieser Begriffe nicht e i n s i e h t, so gebraucht er sie doch weiter. Es geht ihm dabei ähnlich wie dem Mathematiker, der an den Axiomen zu zweifeln anfängt. Verzichtet er — wie er sich einbildet — auf die Notwendigkeit und Allgemeinheit seiner Sätze, so hat ihn der Philosoph zu belehren. Es handelt sich dabei nicht um eine mathematische Frage; auch die Natur jener Begriffe zu bestimmen, übersteigt die Kompetenzen des Physikers ebensowohl als die der empirischen Psychologie. Dogmatische Metaphysik ist unmöglich, aber wenn jene Naturbegriffe und jene apriorischen Gesetze weder von der Physik noch von der empirischen Psychologie zur Einsicht gebracht werden können, so behält sie eine vernünftige Aufgabe. Ihr fallen alle apriorischen Prinzipien anheim. Mit dieser Einsicht hinterlieſs Kant ein Vermächtnis, eine wahre und wahrhaftige

Wissenschaft, die man nicht mit Füfsen treten sollte. Sie bildet eine Schutzwehr. Man soll, was nur Form einer Erfahrung sein kann, nicht material in jenseitigen Regionen gebrauchen.

Die Philosophie hat die Pflicht, auch dem Physiker und Naturwissenschaftler überhaupt entgegenzutreten, wo er seine Befugnisse überschreitet. Es ist ein Censoramt, das ihr anheimfällt. Das kann sie nur üben, wenn sie notwendige Prinzipien anerkennt und einsicht — nicht aber durch einen trotzigen Hinweis auf Namen. Die Anrufung der Kantischen Autorität setzt voraus, dafs dieser Philosoph aus Einsicht geurteilt habe. Zerstört man seine Gründe, erweisen sie sich als falsch, so fällt auch das Gewicht seines Namens. Ohne Gründe aber, die man zur Einsicht bringen kann, wird aus der gegenseitigen Belehrung polemisches „Gezänk“. Einer Wissenschaft ferner, die notorisch im Fortschritt begriffen ist, können Kontroversen mehr oder minder gleichgültig sein, die mit einer Einsicht in ihre Natur selbst verknüpft sind. Durch Hume, überhaupt durch den dogmatischen Empirismus kann die Naturwissenschaft selbst keinen Schaden erleiden, wohl aber die Metaphysik, die nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten. Kant wufste das sehr wohl. Man braucht nur sein Gericht der Antinomien zu lesen; sie zeigen, wo die Überhebung der Parteien beginnt. Die Schaumschlägerei mit logischen grundlosen Möglichkeiten aber, die auf Einsicht verzichtet, kann nur zum allgemeinen Skeptizismus oder zum überheblichen und schwärmerischen Spiel der Mystik führen. Wohin der Einzelne sich ziehen läfst, ist dann Gemütssache.

Die Kritik kann aller Naturwissenschaft lehren, aus der Erkenntnis ihrer Objekte nicht den Schlufs zu ziehen, dafs damit absolutes Wissen erreichbar wäre. Kein Physiker, kein Entwicklungstheoretiker kann behaupten, dafs er in seinen Untersuchungen Unbedingtes entdeckt oder auf die Natur des Unbedingten aus seinen Resultaten bestimmt zu schliefsen ein Recht habe. Die Vermutung und das unvollkommen begründete Wahrscheinlichkeitsurteil besagen gar nichts, wo man niemals einen Schritt vorwärts zu kommen vermag. Den Nimbus der Autorität aber für das Wissen in jenseitigen Gebieten hat Kant für alle Zeiten zerstört. Empirische Forschung braucht vor ihren eigenen Resultaten nicht zu erschrecken; sie bleibt immer innerhalb der Natur und stört den vernünftigen Glauben nicht. In unserem Jahrhundert hat

sich keine Thatsache ereignet, die Kantische Prinzipien aufheben könnte. Es ist die dogmatische Metaphysik, die zur Verengerung des Vernunftgebrauches führt, die kritische öffnet weit die Thore der Forschung, und sie weist auch die Fragen nicht als grundlose ab, die von der Metaphysik zu allen Zeiten aufgeworfen sind. Der Glaube aber ist frei. Haben wir auf die bestimmte Antwort kein theoretisch begründbares Recht, so bescheidet sich der frei handelnde, verantwortliche Mensch im Vertrauen auf eine unerforschliche Weisheit mit den Ideen, denen nur praktische Kraft innewohnt. Der gereifte Mann ist in unserem Philosophen der „Sophist“ seiner jugendlichen Träume, aber nicht seiner Hoffnungen geworden. Sind aber jene Begriffe des Verstandes selbst mit Rücksicht auf mögliche empirische Erkenntnis zufällig, ist, wie Paulsen vom „Standpunkt der entwicklungsgeschichtlichen Biologie“ sagt, „eine fernere Umbildung der Anschauungs- und Denkformen nicht außer dem Bereich des Denkbaren und Möglichen gelegen“, so ist der Gebrauch der Begriffe über jede Erfahrung hinaus erst recht eine Sinnlosigkeit, auch wenn der Kritiker Kants für diesen Gebrauch eintritt und dafür die Patronage des Königsberger Philosophen anruft. Hält Paulsen wirklich für denkbar, daſs sich die eigenen Verstandesbegriffe, d. h. die Begriffe der Natur ändern, so sage er doch, wie er sich die Sache in den Denkformen, die er zur Zeit hat, denkt. So lange er das nicht gethan hat, wird man ihm mit Recht vorwerfen dürfen, daſs er Behauptungen aufstellt, bei denen er selbst nichts Bestimmtes denken kann. Der Sophist, der beweisen wollte, daſs $2 \times 2 = 4^1/_2$ sein könne, gab wenigstens bestimmte Aufschlüsse über seine Gedanken. Diese Gedanken enthielten einen Irrtum, aber man wagte doch nicht ohne weiteres zu sagen: Es ist denkbar und möglich, daſs 2×2 nicht 4 sei. — „Ich muſste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu machen.“ Wer aber wäre thöricht genug, einem vernünftigen Glauben sich zuzuwenden, wenn jene Begriffe des Verstandes selbst nur zufällig oder wahrscheinlich wären und somit die zur Idee führende Vernunft mit diesen Hirngespinsten nur ein müſsiges Spiel triebe?

Es giebt keine absolute Erkenntnis; aber wofern irgend eine Einsicht behauptet wird, so läſst sich auch a priori einsehen, daſs ohne Causalität, wie ohne Verstandesbegriffe überhaupt kein Erkennen, d. h. kein bestimmtes Denken von Objekten möglich ist. Man

kann indessen nicht gut einsehen wollen, daſs überhaupt keine Einsicht möglich ist. Der Standpunkt, von dem wir urteilen, ist der schwacher Menschen — aber ihnen wohnt die Fähigkeit inne, über das eigene Vermögen zu reflektieren. Sobald man die Natur von Raum und Zeit, die Rezeptivität unserer Sinnlichkeit überhaupt verstanden hat, so kommt man auch zur Klarheit darüber, daſs unser Denken für sich allein Objekte nicht bestimmen kann. Man muſs sie voraussetzen können; sonst wäre aller logische Gebrauch des Verstandes leer. Sieht man ferner ein, daſs wir es in der That nur mit unseren Vorstellungen zu thun haben, nicht mit an sich seienden Dingen, wie sie ein purer Verstand anschauen könnte, so ist auch der Anerkennung der Thatsache nicht auszuweichen, daſs jedes Subjekt die Fähigkeit hat, seine Vorstellungen objektiv zu bestimmen. Die Grundkräfte des Gemüts kann man nur durch ihre Leistungen feststellen, die man voneinander unterscheidet. Sie müssen in allen auf Erkenntnis gerichteten Funktionen transscendental, d. h. mit Rücksicht auf das mögliche Objekt erwogen werden. Damit ist die Aufgabe bestimmt, mit der Kant allen Vorgängern gegenübertritt. Diese Aufgabe war nur im System, nicht im Einzelnen zu lösen. Den beschrittenen Weg kann man nicht wieder verlassen, obwohl man alle Mühe daran setzen kann, ihn von den Mängeln des Vortrags in der ersten Darstellung zu befreien. Kant hatte dasselbe auf die Metaphysik gerichtete Problem wie sein Vorgänger Hume. Dieser kommt nicht zur Lösung, Kant aber gelingt sie, weil er den Gegenstand der Untersuchung scharf durch Abstraktion bestimmt, d. h. von allem gleichgültigen Beiwerk befreit und weil er in der Kunst vernünftiger Fragestellung ein Meister war. Es ist die Ökonomie der Vernunft selbst, die verschiedene Fragen unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zu bringen heischt, und es ist die gereifte Urteilskraft Immanuel Kants, die im Problem der synthetischen Urteile a priori den Schlüssel zur Metaphysik findet. Kant verliert dabei nie die Einheit aus dem Auge, in der all das verknüpft ist, was er scheidet. Trotz aller Unterschiede der beiden so verschiedenen Wissenschaften leitet ihn dieselbe Idee, der wir auch die Mathematik verdanken. Wie der Geometer nur den Raum — ein ens imaginarium — isoliert, so erscheinen auch hier lauter formale Vermögen für sich betrachtet. Die Wissenschaft hat ein Recht, von ihrem Gegenstande alles abzublenden, was für ihn und seine Beurteilung jeweils gleichgültig ist. Wie

aber der Geometer die vom Verstande bestimmten Gebilde seiner Einbildungskraft jederzeit realisieren kann, so müssen auch alle transscendentalen Vermögen im wirklichen Gebrauche wiederzuerkennen sein. Dort hat man exakte Begriffe und Konstruktionen, die ihnen gemäfs sind, hier nur Beispiele, in denen man immer den Blick auf das einzustellen hat, was in Frage steht. Die Beispiele erfüllen nur selten die Bedingung der Regel adäquat. Daran ist Kant unschuldig; es läfst sich nicht ändern. Sehr viele Mifsverständnisse haben in dieser unvermeidlichen Thatsache ihren Grund. Man setzt gleichwohl auf Rechnung Kants, was auf den Mängeln der eigenen Urteilskraft beruht, wie man sich überhaupt auch in der allgemeinen Beurteilung vom eigenen durch historische Vorurteile geleiteten Gedankengang nicht zu befreien weifs.

Paulsen stellt der transscendentalen Philosophie die historisch-genetische Untersuchung gegenüber. Für diese historisch-genetische Untersuchung, die empirisch ist, hat er alles das nötig, was er sucht, den Causalsatz und was sonst. Er bemerkt nicht, dafs bei aller Entwicklung des menschlichen Verstandes nicht die Begriffe des Verstandes sich verändert haben, sondern dafs es die Urteilskraft ist, die allmählich zur Kritik herangereift ist. Sofern ist alles Wissen und alle Einsicht auch in historischen Wurzeln zu suchen. Aber es ist die Frage, ob man historisch Erworbenes einsehen und ob man durch Vernunft weiterfortschreiten könne, so dafs die allgemeine Bilanz der Erkenntnis einen Zuwachs zeigt. Die historischen Kriterien sind nur sehr vorsichtig zu benützen. Man kann, wenn man in der Zeit fortgeht, in der Einsicht sowohl vorwärts als rückwärts schreiten. Unser heutiges Verhältnis zu Immanuel Kant redet deutlich genug. Wenn die Kritiker und Anhänger Kants selbst uneins sind, so hat man die Ursache bei ihnen und nicht bei Kant zu suchen. Der grofsartige Wirrwarr, den man seit hundert Jahren Kant zugeschrieben hat, findet auch in dem Haupte des „genialsten“ Mannes schwerlich Platz. — Paulsen spielt wesentlich Hume gegen Kant aus. Dabei kommt das gegen Kant mit zur Wirkung, was man ihm selbst verdankt. Sollen wir den Fehler des modernen Schriftstellers in der Beurteilung beider Philosophen auf eine knappe Fassung bringen, so kann man sagen: Kant behauptet mit Hume: die empirisch bestimmte Ursache kann man nicht a priori einsehen. Daraus folgt aber nicht, wie Kant sehr wirksam uns belehrt, dafs die Causalität selbst a posteriori sei.

Paulsen giebt sich nun erdenkliche Mühe, Kant eben das zu beweisen, woran er nicht im mindesten gezweifelt haben würde. Prüft Paulsen seine Beispiele, so wird er finden, daſs aus ihnen so wenig gegen Kant zu argumentieren ist, als durch Beispiele überhaupt eine allgemeine Einsicht in das ganze Problem zu erhalten ist. Man muſs schon das vermeintlich „konkret-sachliche Verfahren“ durch transscendentale Erwägungen ersetzen.

Wir fügen hier noch ein Beispiel der Paulsenschen Kritik an, das sich mit einer der vielen modernen „Fragen“ der „Kantforschung“ beschäftigt. Kant giebt, wie bekannt, in der transscendentalen Ästhetik eine Deduktion, durch die man einsehen kann, wie die mathematischen Sätze als synthetische a priori möglich sind. Sie sind möglich durch reine Anschauungen Raum und Zeit. Es ist auf der Hand liegend, daſs die Isolation der Sinnlichkeit eine Abstraktion ist, die wie eine jede ihren Gegenstand abgesondert ins Auge faſst, damit aber immerhin andere Faktoren anerkennt. Indem Kant die Frage in der Ästhetik löst, hat er vom Verstande noch abgesehen, der ja immer mit vorauszusetzen ist, ebenso wie sein Ursprung in einem einheitlichen Bewuſstsein. Fragt man sich also nach der Möglichkeit der mathematischen Sätze, so verweist man in dem abgestochenen Gebiete auf die Erkenntnisprinzipien, aus denen man sich selbst in der apriorischen Entwicklung jener Sätze verstehen kann. Man kann aber an einer Stelle nicht alles sagen; eben deshalb verfährt man systematisch. Die Tragweite der Ästhetik war ja Kant vom ersten Augenblicke klar, mit ihr waren aber andere Fragen noch nicht gelöst. Man weiſs durch ihre Lehre, daſs Raum und Zeit nur Formen der Sinne und als solche transscendental vor aller Erkenntnis vorauszusetzen sind und daſs also nur Sinnenwesen (Phänomena) in ihnen gegeben werden können. Raum und Zeit sind nicht über alle Erfahrung hinaus zu gebrauchen. Erscheinungen sind nur in diesen Formen möglich, also ihnen gemäſs; wie ist es nun denkbar, fragt der Philosoph weiter, daſs sie auch den Bedingungen gemäſs sind, die dem Verstande zugesprochen werden müssen? Das ist eine zweite Frage, die notwendig zu erörtern war. Der Verstand denkt durch Begriffe, aus denen synthetische Sätze a priori entspringen, die letzten Prinzipien aller Naturwissenschaft. Wie ist das möglich? Handelt es sich bloſs um Analysis des Begriffs — den man natürlich damit schon voraussetzt — so haben wir den Satz des Widerspruchs als letztes Grund-

gesetz zur Verfügung. Hier aber soll aus dem einen Begriffe zu anderen a priori herausgegangen werden. Jener Satz kann das nicht verständlich machen, er geht ja nur die Form des Denkens an, die keinen Widerspruch verträgt. Kant sagt also, es sei ein Drittes nötig, das die Synthesis verständlich mache: ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innere Sinn; diesen Inbegriff nennt er die Möglichkeit der Erfahrung. Die Form des inneren Sinns ist die Zeit. Alle Begriffe des Verstandes müssen also unter Zeitbedingungen stehen. Nach ihren formalen Verhältnissen mufs alle Erkenntnis in einem Zusammenhang stehen, der für jedermann und für jede Erscheinung mufs bestimmt werden können. Ohnedies ist Erfahrung als Erkenntnis, andererseits aber auch ein bestimmter Gebrauch reiner Verstandesbegriffe unmöglich Durch Zeitbedingungen wird also allererst der synthetische Gebrauch der Begriffe verständlich. Wir bedienen uns der Begriffe, indem wir urteilen. Während die formale Logik mit den blofsen Denkformen keine Anweisung giebt unter sie zu subsumieren, giebt die transscendentale notwendig auch die Regel an die Hand, unter den Verstandesbegriff durch Zeitbedingungen zu subsumieren. So entspringen Grundsätze, die man als notwendig zu erweisen hat. Das Prinzip aller synthesischen Urteile a priori ist das Ziel der transscendentalen Analytik und zugleich der Mafsstab für alle wahrhafte Erkenntnis von Objekten. Man sieht, wenn man den Gedanken erfafst hat, mit unerbittlicher Notwendigkeit ein, dafs es reine Begriffe von objektiver Realität nicht geben kann, wenn sie nicht Begriffe möglicher Erfahrung sind. Wenn es nichts geben kann, an dem sich der Begriff realisiert, so ist er eben leer und nichtig. (Dabei bleibt die auf anderem Gebiet liegende praktische Bedeutung gewisser Begriffe immer vorbehalten.) Man sieht ferner ein, dafs wie jene Begriffe eine Deduktion, so auch die Urteile eines Beweises, einer Deduktion bedürfen, wenn man einerseits ihre Gültigkeit erweisen und andererseits verhüten will, dafs man mit ihnen einen nichtigen Gebrauch verbinde. Alle Kantischen Deduktionen der Kritik haben den wesentlichen Zweck, den theoretischen Gebrauch einzugrenzen. Der peinlich gewissenhafte Kant sagt, er müsse an der Stelle, wo von Grundsätzen des Verstandes gehandelt wird, auch das P r i n z i p der geometrischen Axiome ableiten, die selbst aus der reinen Anschauung gezogen sind. Der Satz, wonach der Raum drei Dimensionen hat, bedarf für sich keiner trans-

scendentalen Deduktion. Er ist aus der Anschauung evident. Sofern die Axiome und alle mathematischen Sätze dieser verdankt sind, hat die transscendentale Ästhetik ihre allgemeine Möglichkeit zur Einsicht gebracht, aber sie hatte nicht erwogen, was dem Verstande als solchem zuzusprechen war. Ging sie dort von Anschauungen zum Begriff, so geht Kant jetzt vom Begriff zur Anschauung. Diese Deduktion blieb vorbehalten und da die Begriffe entweder einen mathematischen oder dynamischen Gebrauch haben, so wird hier auch das Prinzip der Axiome zu erwägen sein. Der Satz: Alle Anschauungen sind extensive Gröfsen ist ein Satz des reinen, d. h. auf alle Objekte — ohne empirische Unterschiede — erstreckten Gebrauchs. Er ist ein Prinzip der Anwendung mathematischer Sätze, aber selbst kein mathematischer Satz. Er gehört notwendig an die Stelle, die ihm Kant unter der Leitung der Kategorien im System anweist. Wenn man nun z. B. sagt, er stehe hier nur aus systematischen Gründen, so ist eben damit ein triftiger Grund gegeben. Man kann für ein System der reinen Erkenntnis a priori keinen besseren Grund finden. Der richtig bestimmte Platz im System ist für das ganze System wesentlich. Jener Satz ist übrigens eine allgemeine Voraussetzung der Physik, das mathematische Lehrbuch braucht ihn gar nicht zu erwähnen.

Paulsen getraut sich für den Platz des Satzes keinen „Grund“ anzugeben; daraus folgt gewifs nicht, dafs er nicht besteht. Aber er getraut sich sofort, die „Verlegenheit“ Kants zu vermuten, für den Titel der Quantität in der Kategorientafel einen geeigneten Inhalt zu finden. Eben noch auf dem Wege bescheidener Vermutung, kommt aber das tapfere Verdikt hinterdrein: „Freilich ist auch dieser willkürlich hergenötigt; die Quantität = Extensität der Anschauungen hat mit der logischen „Quantität“ der Urteile (Umfang der Sphäre des Begriffs) kaum etwas als den Namen gemein.“ Umfang, Sphäre — liefs sich dabei wirklich nichts entdecken? Es ist derselbe Verstand, der Gröfsen- = Umfangsverhältnisse erwägt, der auch durch seine Begriffe in der Anschauung bestimmt, wie oft eine Einheit in ihr enthalten sei. Jenes „kaum etwas“, was sie über den Namen gemein haben, ist nichts anderes als derselbe Verstandesbegriff, d. h. dieselbe Verstandesleistung, die im Begriffe der Gröfse isoliert ist. Der Begriff entspringt im Verstande; sein Schema ist die Zahl, in der Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt her-

gestellt wird. Es ist überaus schwer verständlich, wie sich an so einfache und einleuchtende Überlegungen jene Kritik anheften kann. Ein Blick auf die erste Antinomie bringt übrigens die architektonische Bedeutung des Satzes mit seinen wichtigen Folgen zu völliger Klarheit. Wenn aber dieses Prinzip der Axiome schon in der transscendentalen Ästhetik zu erledigen gewesen wäre, so könnte man leicht nachweisen, daſs nahezu alle übrigen Teile der Kritik ebenda ihren Platz hätten. Implicite entscheidet sie ja über alle Fragen, die noch zur Verhandlung stehen.

Wie leicht von Paulsen Schlüsse gezogen werden, die ein Lufthauch umbläst, zeigt das Folgende. Kant, vermeldet uns sein Kritiker, habe am Schlusse der Analytik „die ganze Betrachtung noch auf die Frage zuspitzen wollen: wie sind synthetische Urteile a priori möglich und zwar 1. durch Begriffe, 2. durch Konstruktion der Begriffe“. Er giebt sie später in der Methodenlehre. Jedermann wird daraus entnehmen, daſs Kant es für sehr wichtig halten muſste, immer wieder auf die Frage der Urteile hinzuweisen; Paulsen deutet das ganz anders, indem er jenen Worten hinzufügt: „ein Anzeichen, daſs er selbst fühlte, die Frage der Einleitung (wie sind synthesische Urteile a priori möglich?) stehe so eigentlich in der Luft.“ Als ob nicht das Ziel der Analytik das Prinzip aller synthetischen Urteile a priori wäre!

Alle die Paulsenschen Vorwürfe fallen bei näherem Zusehen dahin. In der Beurteilung von Hume und Kant, in seinem Verdikt über die Kantische Analytik muſs ihm gänzlich entgangen sein, um was hier gekämpft wird. Zwei Menschen können trotz verschiedener Begründung miteinander darüber völlig einig sein, daſs man sich mit Wolle und Pelz vor Kälte schützen müsse. Es wird also keiner von Beiden frieren, wenn er den richtigen Grund für die Thatsache auch nicht einsieht. Man versteht weder Kant noch Hume — ist das ein Fortschritt des 19. Jahrhunderts? Noch heute gilt, was Kant selbst klagend in den Prolegomenen sagt: „Ich besorge aber, daſs es der Ausführung des Humischen Problems in seiner möglichst gröſsten Erweiterung (nämlich der Kritik der reinen Vernunft) eben so gehen dürfte, als es dem Problem selbst erging, da es zuerst vorgestellt wurde. Man wird sie unrichtig beurteilen, weil man sie nicht versteht; man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und über dem weitläufig ist.“ Wann wird man einmal einsehen, daſs hier ein Mann spricht, der seiner Sache sicher ist!

Die Dialektik.

Wenn man die Kantische Kategorienlehre verstanden hat, so sieht man ein, dafs die Begriffe nur da ihre objektive Realität finden können, wo sie eine gegebene Anschauung zu bestimmen fähig sind. Der auf Erkenntnis gerichtete Verstand erschöpft seine Leistungen in dieser Thätigkeit, aber der Mensch läfst sich nicht daran genügen, Erscheinungen blofs zu buchstabieren. Liefse es sich ausdenken, dafs das Erkenntnisvermögen mit dem in der Analytik und Ästhetik beschriebenen Leistungen abgeschlossen wäre — so würde weder Wissenschaft noch die Kritik der reinen Vernunft selbst möglich sein, die einer Idee entsprungen ist. Die Theorie der reinen Erkenntnis fragt nach den Ideen der reinen Vernunft, nachdem sie die Verstandesbegriffe erschöpfend gewürdigt hat. Für Kant ist die formale Logik der Leitfaden der ganzen Untersuchung. Begriff, Urteil und Schlufs machen die Leistungen des formalen Denkens aus; giebt es eine Lehre vom reinen Erkennen, so müssen mit diesen logischen Funktionen transscendentale entdeckt werden können, die im Erkenntnisvermögen selbst ihre Wurzel haben. Dieser Gedanke ist unumstöfslich. Er setzt nicht mehr voraus, als die Idee einer zum Erkennen bestimmten Vernunft.

Paulsen hat die Beziehungen zwischen den logischen Funktionen des Urteils und den Verstandesbegriffen geleugnet; man wird sich nicht wundern, wenn er die Herleitung der transscendentalen Vernunftideen aus den Schlüssen in Abrede stellt. Woher sie gekommen, verrät er uns nicht. „Die verstandesmäfsige Erkenntnis, wie sie in den Wissenschaften systematisiert ist, weist überall über sich selbst hinaus.“ Wie kommt es, dafs die verstandesmäfsige Erkenntnis systematisiert ist und wie kommt es, dafs der Ver-

stand überall über sich selbst hinausweist? Wie fängt der Verstand dies an? Was bedeutet hier der Verstand, d. h. welche Leistungen charakterisieren dies Vermögen, sofern es über sich selbst hinausweist? Man hat überall den Eindruck, daſs der moderne Philosoph die Einsicht in die eigenen Funktionen, d. h. die Selbsterkenntnis ausschlägt. Wo kommen reine Ideen her; wie entspringen die Fragen von Gott, der Seele als eines einfachen denkenden Wesens, der Welt als eines absoluten Ganzen? Sie sind eben da. Mit dem „Bedürfnis des Herzens" hatten doch wohl die subtilen Untersuchungen der Metaphysiker als solche nichts zu thun. Nur diese theoretischen Versuche der Metaphysik stehen zur Kritik. Was haben aber jene Ideen mit dem Schluſsverfahren zu thun? Jedermann wird einsehen, daſs Wissenschaft überhaupt nur möglich ist, wenn man die Fülle der Einzelurteile verschmilzt zu allgemeinen Wahrheiten, an denen man das Einzelne wieder prüfen kann. Wo die Wissenschaft die strenge Form des Systems annimmt, da stellt man allgemeinste Sätze an die Spitze, um aus ihnen das Besondere herzuleiten. Die Form des Systems entstammt der Vernunft, in den Dingen ist sie nicht ohne unsere logische Thätigkeit. Der Syllogismus herrscht in der Mathematik; verborgen liegt er all unserem Denken zu grunde. Wie sollte nun der Verstand mit seinen Begriffen und Urteilen aus sich herausgehen, wenn jene ihm zugeschriebenen Leistungen ihn erschöpfend bestimmen? Kant lehrt mit Recht, daſs alle Erkenntnis aufsteigt von den Sinnen zum Verstande, um ihren Abschluſs zu finden in einer Vernunft, die ihrerseits die Führung in aller Erkenntnis übernimmt. Nicht plan- und systemlos schreitet sie fort; die Vernunft übt ein beständiges Regiment über Verstand und Sinne. Die Vernunft führt zur Idee, zu obersten Prinzipien, aus der sie alles Einzelne ableiten möchte. Wie müſste nun ihr Argument lauten, wenn sie vom Bedingten aufsteigt zum Unbedingten? „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe seiner einander untergeordneten Bedingungen, die dann nicht mehr bedingt ist, gegeben." Diese logische Maxime hat immer die Metaphysik geleitet, ob sie es besonders ausgesprochen hat oder nicht; sie ist auch dem gewöhnlichen Mann einleuchtend, wenn er sich Rechenschaft über die eigene Vernunft geben soll. Kant protokolliert hier nur allgemeine Gedanken der Metaphysiker. In der Welt der Erscheinungen, die uns umgiebt, liegen die Fragen der Vernunft so wenig als die Begriffe des Verstandes, sie liegen

in der Vernunft, d. h. im Erkenntnisvermögen. Der Mensch kommt im Fortschreiten des Denkens auf sie notwendig, ob er will oder nicht. Paulsen hat dem Verstande wenigstens zwei Begriffe zugestanden, den der Causalität und den der Substanz. Ist nun einer dieser Begriffe des Verstandes identisch mit dem Gottes, einer denkenden Seele und der an sich seienden Welt? Oder bedarf es erst noch weiteren Nachdenkens, mit Verstandesbegriffen aufzusteigen, bis man zur Idee des Unbedingten gelangt?

Und welch merkwürdiger Zufall, wenn sich herausstellen sollte, dafs es solcher metaphysischer Ideen nur gerade soviel giebt, als man Anlafs hat, nach Begriffen der Synthesis des Bedingten zum Unbedingten aufzusteigen?

Wenn wir die dreifache Synthesis erwägen, die für die Verhältnisse (Relationen) alles Gedachten möglich ist, so haben wir die Verbindung des Subjekts und Prädikats (der Substanz und ihres Accidenz) des Grundes und der Folge (der Ursache und Wirkung) und der Disjunktion der Glieder (der Gemeinschaft). Wofern wir vom Bedingten aufsteigen, werden wir also notwendig gelangen

1. zu einem Unbedingten der kategorischen Synthesis,
2. zu einem Unbedingten der hypothetischen Synthesis einer Reihe,
3. zu einem Unbedingten der disjunktiven Synthesis der Teile eines Systems.

Wir kommen mit anderen Worten auf den Gedanken eines Subjekts, das nicht mehr Prädikat ist, zur Voraussetzung, die nichts mehr voraussetzt; zu einem Aggregat der Glieder der Einteilung, welche kein Glied zur Vollendung der Einteilung mehr erfordert. Dieser Aufstieg liegt notwendig in der Natur der Vernunft [1]) Jedermann kann sich daraufhin selbst prüfen.

---

[1]) Liefs sich präziser als in folgender Weise das Schlufsverfahren der Metaphysiker wiedergeben: Man schliefst zunächst „von dem transscendentalen Begriff des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe. (Paralogismus der rationalen Psychologie.) Die 2 Klasse der vernünftelnden Schlüsse ist auf den transscendentalen Begriff der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung überhaupt angelegt, und ich schliefse daraus, dafs ich von der unbedingten synthetischen Einheit der Reihe auf einer Seite jederzeit einen sich selbst widersprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. (Antinomie der reinen Vernunft.) Endlich

Sind diese Ideen die Probleme der Metaphysik oder sind sie es nicht? Sind sie vom Himmel gefallen, angeboren oder hat es erst der menschlichen Vernunft bedurft sie zu erzeugen? Wenn aber das letztere der Fall ist, so müssen sie auch ebensowohl mit Leistungen der Vernunft als mit Bedingungen der Erfahrung zusammenhängen und das notwendig. Unsere Begriffe, die sich unmittelbar auf die Anschauung beziehen, geben sie nicht ohne weiteres. Wie kann man sich selbst hinsichtlich jener Ideen verstehen lernen? Für Paulsen ist das alles gegeben; „hinterher" wird „die Einordnung in das Schema der transscendentalen Logik versucht: da die Dialektik als Lehre von den Schlüssen konstituiert ist, so müssen nun jene Disziplinen es sich gefallen lassen, mit allerlei Künsten unter die Gesichtspunkte des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schlusses gebracht zu werden. Dafs dies alles müfsiges Spiel eines eigensinnigen scholastischen Scharfsinns ist, bedarf nicht der Ausführung." Dies Urteil ergeht über den „Begründer der Erkenntnistheorie". Man darf somit erwarten, dafs der Kritiker uns über den Ursprung jener Ideen aufklärt. Dafs sie da sind, genügt nicht, wenn man sie werten will. Hat sich die Metaphysik diese Ideen aus den Fingern gezogen? Sind sie schon mit den blofsen V e r s t a n d e s begriffen gegeben? Natürlich mufste Kant die Beziehungen „hinterher" feststellen, hätte man sich vorher die Rechenschaft geben können, so wäre ja Kritik nicht nötig gewesen. Sollte Kant aber wohl darauf verzichten, „hinterher" nach wohlüberlegtem, aus der Vernunft abstammendem Plane in systematischer Weise, d. h. unter beständiger Kontrolle zu beschreiben? Worin liegen nun die „Künste", die man nicht einsehen kann? Kann man die Fehler nicht einmal in aller Klarheit vor Augen führen? Das wäre doch ein Verdienst.

---

schliefse ich . . . von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, sofern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem blofsen transscendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transscendentalen Begriff noch weniger kenne und von dessen unbedingter Notwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. (Ideal der reinen Vernunft.)" — Man wolle nur an die Metaphysik denken, die alle Sinnlichkeit aus dem Gegenstande entfernte und nun nach Art der Mathematik zu schliefsen unternahm. Es liegt auch auf der Hand, dafs die Metaphysik so verfahren mufs, wenn sie nicht ein wunderliches Gemisch von Erfahrung und Spekulation bieten soll.

Nach diesem „Vorspiel“ wollen wir eine Blumenlese der Paulsenschen Berichterstattung und Kritik der Dialektik veranstalten.

Die Kritik der „rationalen Psychologie“ findet sein placet. Sie ist „im Ganzen“ durchaus begründet. Welches sind die Mängel im Einzelnen? Indessen haben wir es hier mit einer rationalen Psychologie zu thun; es handelt sich bei ihr überall um eine Beurteilung nach reinen Begriffen. Wir lesen da: „Kant behauptet: die Seele ist uns nicht als beharrliches Objekt in der Anschauung gegeben, wie der Körper;“ „ohne Anschauung eines Beharrlichen hat die Anwendung der Kategorie der Substanz keine Bedeutung.“ Paulsens Darstellung bedarf hier durchaus der Ergänzung, damit der Leser nicht irre geführt werde. Wir wollen die Ergänzung in aller Kürze geben.

Kant sagt: Es ist unmöglich, daraus, daſs ich im Denken immer Subjekt bin, zu schlieſsen, „daſs ich als ein Objekt ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz“ und daſs ich als solches einfach sei. Ich darf den reinen Begriff der Substanz hier so wenig auf die an sich seiende Seele, wie auf den als an sich seiend gedachten Körper anwenden. Dieser Gebrauch ist eben „gar kein Gebrauch“. Die Seele wie der Körper, die ich erkennen kann, sind empirische Objekte. Sie sind Erscheinungen, d. h. im Raum und in der Zeit Gegebenes. „Die Beharrlichkeit der Seele als bloſsen Gegenstand des inneren Sinns“ bleibt unbewiesen und selbst unerweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Wesen (als Mensch) zugleich ein Gegenstand äuſserer Sinne ist, für sich klar ist.“ Die rationale Psychologie scheidet alles Empirische ab. Damit bleibt ihr von der Seele nichts als das „Ich denke“. Hieraus will sie auf die Natur der an sich seienden denkenden Seele (das Subjekt der Inhärenz) schlieſsen, eben das kann ihr mit keinem Verstandesbegriffe gelingen. Der Kantische Gedanke ist folgender: Das Subjekt kann sein Dasein nicht einmal empirisch durch den inneren Sinn allein bestimmen; das reine (formale) Selbstbewuſstsein legt es schon zu grunde, wenn es Kategorien denkt; es kann also durch Kategorien so wenig, als durch die Zeit, die ebenfalls in ihm seinen Grund hat, sich selbst absolut bestimmen. Es kann sich nur empirisch und nicht transscendental bestimmen.

Dafs man aber mit dem Begriffe der Substanz nicht auf das Beharren der Seele während des Lebens schliefsen dürfe, konnte Kant nicht lehren, da er ja diesen Begriff als Erfahrungsbedingung ausdrücklich festgestellt hat. Nur im empirischen Sinne, d. i. im „Zusammenhange der Erfahrung ist wirklich Materie, als Substanz in der Erscheinung, dem äufseren Sinne, so wie das denkende Ich, gleichfalls als Substanz in der Erscheinung, vor dem inneren Sinne gegeben, und nach den Regeln, welche diese Kategorie in dem Zusammenhange unserer äufseren sowohl als inneren Wahrnehmungen zu einer Erfahrung hineinbringt, müssen auch beiderseits Erscheinungen unter sich verknüpft sein." Und mit diesem Worten der ersten steht nicht in einem Widerspruch, was die zweite Auflage uns lehrt, dafs nämlich in der inneren Anschauung nichts Beharrliches gegeben sei, so dafs man, wenn man blofs beim Denken stehen bleibt, den Begriff der Substanz (nicht zu verwechseln mit dem blofs logischen Subjektsbegriffe), d. i. eines für sich bestehenden Subjekts auf sich selbst nicht anwenden darf. Man mufs zur Anschauung und sogar zur äufseren Anschauung gehen, um sich als empirisches Subjekt zu bestimmen. Eben diese Bedeutung der äufseren Anschauung für die innere kommt in der zweiten Auflage und namentlich in jenem nach Paulsen „schillernden" im übrigen aber unwiderleglichen und einzig möglichen Beweise für das Dasein der Körperwelt bestimmter als in der ersten zum Ausdruck. Die Gedanken bleiben dieselben; indessen mag zugegeben werden, dafs gerade in den hier behandelten Fragen ein reichliches Mafs von Mifsverständnissen der Paulsenschen Auffassung vorhergegangen ist. Liest man doch bei Kuno Fischer die verwunderlichen Worte, dafs nach Kant, „mein Dasein in der Zeit" nicht beharrlich ist. „Wenn wir also aus dem Begriffe der Seele als Substanz", sagt Kant in den Prolegomenen „auf Beharrlichkeit derselben schliefsen wollen, so kann dieses von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung und nicht von ihr, als einem Dinge an sich selbst und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun ist die subjektive Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung das Leben. . . . . Also kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen (deren Beweis man uns wohl schenken wird) . . . dargethan werden, weil der Begriff der Substanz, sofern er mit dem Begriff der Beharrlichkeit als notwendig verbunden angesehen werden soll, dieses nur

nach einem Grundsatze möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben sein kann." Paulsen sagt uns: „der Begriff der Substanz ist gebildet für die Anschauung der materiellen Welt; hier hat der Satz von der Beharrlichkeit der Substanz seine bestimmte Bedeutung: die Masse der Materie bleibt bei aller Veränderung . . . dieselbe. Zur Aufstellung eines gleichartigen Satzes giebt das Feld der inneren seelischen Vorgänge auf keine Weise Veranlassung; der Satz, die Substanz des Seelenwesens ist der Quantität nach unveränderlich, ist ein Satz ohne allen Sinn." (S. 209.) In dieser Mischung von Wahrem und Falschem kann niemand Kant wiedererkennen. Kant zeigt, dafs sich weder ein monistisches Prinzip (Spiritualismus oder Materialismus), noch ein dualistisches im Sinne der dogmatischen Metaphysiker, d. h. mit reinen Verstandesbegriffen behaupten lasse; aber sein transscendentaler Idealismus läfst einen empirischen Dualismus zu, der empirische Psychologie und Physik zu scheiden gestattet. In beiden urteilen wir nur nach allgemeinen Naturgesetzen. Auch die Seele gehört sofern zur Natur.[1]) Das Mifsverständnis, das sich an seine Ausführungen knüpft, ist nur dadurch entstanden, dafs man aus seiner Bemerkung: „Die objektive Realität des Begriffs der Substanz darzuthun und ihr korrespondierend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben, bedürfen wir einer äufseren Anschauung" den Schlufs zog, dafs man aus jenem Begriff nicht auf die Beharrlichkeit seines Daseins in der Zeit schliefsen dürfe, während Kant aus dieser Thatsache geradezu schlofs, dafs das Dasein der Körperwelt uns so sicher ist, wie das eigene in der Zeit bestimmte Dasein. Es läfst sich also jenem Satze von der Beharrung der Substanz ein anderer zur Seite stellen, nach dem mein Dasein in der Zeit (im Leben) beharrt. Kant hätte sich gewifs diese triviale Weisheit gern geschenkt; ihm kam es ja nur darauf an, die Möglichkeit

---

[1]) Kants Lehre befreit die Philosophie von dem auf einem Irrtume beruhenden Probleme über das Verhältnis von Körper und Seele. Die Frage ist einem transscendentalen Dualismus (Körper und Seele verschiedene Substanzen) verdankt, den monistische (spiritualistische) Gegner inkonsequent als Voraussetzung geradezu anerkannten, indem sie ihn bekämpften. Kant behauptet mit Recht, dafs die transsendentale Frage nach der Gemeinschaft von Seele und Körper sinnlos sei, während die Frage nach der Gemeinschaft von Substanzen überhaupt für keinen menschlichen Verstand zu lösen sein könne.

reiner Erkenntnis zu untersuchen und die Metaphysik allgemein zu kritisieren, die mit den reinen Verstandesbegriffen aus dem bloſsen „Ich denke" nicht bloſs die Existenz eines an sich seienden denkenden Wesens, sondern auch dessen Art zu existieren und seine ewige Dauer erschlieſsen wollte.

Wir gehen zu Paulsens Bericht und zu seiner Zensierung der Kantischen Antinomienlehre über, in der sich nach Paulsen der „Kritizismus" aufs „vorteilhafteste" darstellt. Nun das ist immer schon Etwas, „leider" aber „sind auch hier die Gedanken durch eine unsachliche Schematisierung verschoben und zum Teil (ja kein bestimmtes Urteil!) bis zur Unkenntlichkeit entstellt". Wessen Gedanken sind hier entstellt? Sind es die Immanuel Kants oder könnte vielleicht die umgekehrte Behauptung mit Rücksicht auf die moderne Darstellung erhoben worden? In der Paulsenschen Entwicklung, so erwartet man hiernach, werde das Schema kritisch verbessert, aber davon merkt man nichts. „Der eigentliche Ausgangspunkt der Betrachtung sind die Unendlichkeitsprobleme." Das ist die einzige Zuthat neuen Geistes, wenn man nicht noch den Miſsbrauch des Wortes fortschreitende „Analysis" hinzurechnet. An dem Wort Analysis mit seinem Doppelsinn, für den Kant nicht verantwortlich ist, war schon das Verständnis der analytischen Urteile auf Abwege geraten (vgl. P. S. 134), jetzt wird es da gebraucht, wo der behutsame Kant vorsichtig des Ausdrucks der Dekomposition sich bedient.

Die Antinomienlehre ist das groſsartigste Zeugnis einer menschlichen Vernunft, die sich selbst erkennt. Niemals wird diese Leistuug von einem Philosophen übertroffen und sie wird niemals umgestoſsen werden. Nur ist sie nicht zum Verständnis zu bringen, wenn man nicht die Leistungen scharf von einander scheidet, durch die Kant den Verstand (Kategorien) und die Vernunft (Ideen) von einander trennt. Die Vernunft fordert hier etwas auf Grund der gegebenen empirischen Synthesis, was der Verstand sichtlich nicht leisten kann — die absolute Vollständigkeit der Bedingungen für ein gegebenes Bedingtes. Sie sucht nicht, wie in der rationalen Psychologie und Theologie nach einem Gegenstande zu einer Idee; sondern sie nimmt die gegebene empirische Synthesis und sucht die Reihe ihrer Bedingungen in absoluter Vollständigkeit zu bestimmen. Hierbei kommt sie in einen Konflikt mit dem Verstande; in eine Antithetik, der sich kein denkender Mensch zu entziehen vermag.

Kant ordnet die Probleme nach den Kategorien, die den Verstand und somit auch die Arten seiner empirischen Synthesis erschöpfen, er nimmt sich die Mühe, diejenigen Kategorien abzuscheiden, die zu einer Reihe von Bedingungen Anlafs geben und er findet, dafs man — immer die Welt der Erscheinungen im Auge habend — zu widersprechenden Sätzen geführt werde. Wenn man nach dem Anfang und der Grenze der Welt in Zeit und Raum, nach der Möglichkeit einer Teilung der Materie in einfache Teile, nach der Möglichkeit einer Causalität, die von selbst zu handeln anhebt und nach der Möglichkeit eines absolut notwendigen Wesens fragt, so lassen sich auf Grund der dogmatischen Voraussetzung — die Welt der Erscheinungen ist an sich als ein Ganzes gegeben — aus blofsen Begriffen Beweise für die in jenen Fragen enthaltenen Behauptungen und für ihr Widerspiel in zwingender Weise geben. Die Vernunft scheint sich selbst zu verleugnen; sie kann aber nicht selbst zu Widersprüchen den Anlafs bieten. Es mufs also jenen Beweisen ein falscher Begriff von der Welt der Erscheinungen und d. h. von Erscheinungen überhaupt zu Grunde liegen.

Wunderbarerweise „schielen“ nun diese (von Paulsen auf drei reduzierten) „wirklichen, echten Probleme des Denkens“ „nach einem anderen System kosmologischer Ideen“ hinüber. Wenn man Kant gelesen hat, so meint man, dafs es eben die Ideen sind, die Kant behandelt, dafs die Fragen zu schielen nicht nötig hätten, zumal sich auch nach Paulsen zeigt, „dafs in diesen vier gegensätzlichen Behauptungen sich zwei grofse Denkrichtungen gegenüberstehen, die durch die ganze Geschichte des menschlichen Denkens hindurch einen nie erledigten Kampf führen“ und für die Plato und Epikur charakteristische Namen sind. Paulsen führt das weiter aus, so dafs man sich nur mit Verwunderung die Frage vorlegt: Warum s c h i e l e n denn nur jene Fragen nach den Ideen? — Wodurch sind das alles echte, wirkliche Probleme? Zur Lösung irgend einer empirischen Frage tragen sie ja nichts bei; also wie stehen die Probleme zu jenen kosmologischen Ideen in Beziehung? Hier scheint uns Paulsen wieder mit den Worten zu vertrösten: „Ich weifs, was ich meine und ich denke, Ihr wifst es auch. Wo nicht, so ist Euch Wunderlichen nicht zu helfen.“ Dafs Paulsen nicht einmal die Fragen richtig wiedergiebt, dafür nur ein Beispiel. Er fragt: ist die Welt in Zeit und Raum endlich oder nicht? (S. 213) Das ist aber nicht die Frage der Antinomien

und sie kann es auch nicht sein, denn dann ist sie ja das eine oder das andere. Dafür bürgt doch der Satz der logischen Disjunktion. Die Alternative lautet endlich oder unendlich und das ist eben etwas anderes. Die ganze Lösung läuft auf die Entdeckung und Wertung dieser nicht analytischen, sondern dialektischen Opposition hinaus. Ist Paulsen hier in seinem Bericht nicht einmal getreu, so kann er über Kants Unterscheidung des Regressus in infinitum oder in indefinitum nicht einmal gelesen, geschweige denn nachgedacht haben; es macht hier den Eindruck, als ob er die Probleme ganz frei nach eigenem Gutdünken vortrüge. Wenn Kant in der Kritik lehrt, dafs der Regressus in der Teilung in infinitum (und nicht in indefinitum) geht, wenn er ferner lehrt, dafs jeder progressus in infinitum gehe, so darf man — so erhaben man auch über solche Unterschiede wäre — doch nicht von Kant berichten, dafs er gerade das Umgekehrte in der Kritik vertrete.

Indessen Paulsen erkennt die Lösung der Antinomien an: „In der That wird das die einzig mögliche Lösung dieser Probleme sein“ schreibt der Mann, der den Mut hat, Kant Unentschiedenheit des Denkens vorzuwerfen. „Sieht man Raum und Zeit als an sich existierende Dinge an, dann wird jenem Dilemma: als endlich oder unendlich gegeben, nicht zu entrinnen sein.“ Was ist nun hier eigentlich gemeint? Bezieht sich die Antinomie auf die Welt der Erscheinungen in Raum und Zeit oder auf Raum und Zeit? Man wird dessen nicht inne.

Die Lösung der Antinomien mufs jeden konsequenten Denker dazu führen, die Kantische Kritik anzuerkennen und zwar in Bausch und Bogen. Wie aber kann man ihr zustimmen, wenn man in den Grundbegriffen von ihr abweicht? Sind die Kategorien nicht notwendige Begriffe, so sind die kosmologischen Ideen ja vollständig sinnlos? Wozu hat man dann noch eine Lösung nötig, es ist ja gar kein Untergrund da, ihnen ein Recht einzuräumen? Man kann ja ohne weiteres sagen: Jene Begriffe sind erschlichen, also a fortiori die Ideen, die man sich aus ihnen macht. Und wenn man mit dem Begriffe des Dinges an sich noch in einem Streite begriffen ist; wenn man ferner in der empirischen Synthesis einen Widerspruch entdeckt hat, wie kann man dann eine Zustimmung zu Gedanken geben, deren Grundlage man mifsbilligt. Hier rächt sich ein Eklektizismus, der mit dem Worte: „Prüfet alles und das Beste behaltet“, nicht unter Dach und Fach

zu bringen ist. So geht die Sache nicht; die populäre Darstellung kann hier auch nicht auf Rechte Anspruch erheben, die unter Aufgabe logischer Einheit immer verscherzt sind.

Die Lösung der Antinomien beruht auf folgenden Gedanken. Die Vernunft argumentiert

> Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Reihe der Bedingungen gegeben,
>
> Nun ist das Bedingte gegeben,
>
> Also ist auch die Reihe der Bedingungen gegeben.

Kant zeigt, dafs der Obersatz das Bedingte im reinen Sinne der Kategorie, d. h. als Ding an sich nimmt, der Mittelsatz aber nur ein Recht hat, von Erscheinungen zu sprechen. Das giebt also eine Erschleichung der conclusio. Was heifst es nun, das Bedingte sei als Ding an sich gegeben vorausgesetzt? Das kann man doch nicht beantworten, ohne einen bestimmten Gedanken mit der transscendentalen Natur des Dings an sich zu verbinden? Für den Kenner der Kritik hat das keine Schwierigkeit. Er weifs, dafs das Ding an sich dem Verstande unmittelbar gegenübertreten müfste und dafs mit seiner Setzung eben deshalb das Gegebensein nicht an Zeitbedingungen gebunden, mit einem Worte, dafs in ihm seine Bedingungen wie die logischen Prämissen zum Schlufssatze enthalten sein müfsten. Jener Schlufs setzt gleichsam die ganze Welt der Erscheinungen unbesehen als an sich gegeben voraus, er operiert also mit einem unmöglichen Begriff, denn man kann keine Erscheinung bestimmen, es sei denn, dafs man sie wahrnehmen könne oder dafs man im Kontexte möglicher Wahrnehmungen auf sie geführt werde. Es giebt aber keine empirische Synthesis vor der Synthesis. Hätten wir es wirklich nur mit logischen Verhältnissen in unserem Erkennen zu thun, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Die Logik setzt aber Synthesis immer schon voraus; sie ist selbst kein Organon, wie sie es sein müfste, wenn der pure Verstand über Objekte allein urteilen dürfte. Damit ist also notwendig gegeben, dafs Dinge an sich (Verstandeswesen) uns nie gegeben sein und also auch nie bestimmt erkannt werden können. Die Welt der Erscheinungen mufs mit der Arbeit des synthetischen Verstandes erkannt werden, die von den Metaphysikern bestimmte Verstandeswelt ist nur intelligibel, d. h. sie ist angesichts unseres auf die Sinne eingeschränkten Verstandes unerforschlich. Wie man nun auf Grund solcher klaren und ein-

deutigen Begriffe Kant zur Lehre von der Erkennbarkeit der Dinge an sich hintreiben möchte, bleibt völlig rätselhaft.

Mit Erstaunen lesen wir ferner bei Paulsen, daſs die „Idee der Freiheit nicht eigentlich (!) zu den kosmologischen Ideen gehöre“. „Kant hat ihr in der Darstellung der Antinomie einen kosmologischen Mantel umgeworfen: sie wird eingeführt unter dem Titel der ersten, unverursachten Ursache; die Auflösung der Antinomie läſst diesen Mantel vollständig fallen.“ Da es sich nur um die Frage handelt, ob Causalität aus Natur und Causalität aus Freiheit mit einander in einem Widerspruche stehen oder nicht, so ist die Untersuchung nur da zu führen, wo man eine empirische Synthesis als gegeben ansieht. Der Widerspruch läſst sich lösen, wenn man erstens die Beweise der dritten Antinomie anerkennt und ferner, wenn man Kants Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen gelten läſst. Ist der Widerspruch da nicht zu beheben, wo er alltäglich als bestehend behauptet wird, so bleibt er eben bestehen und man kann nur wider die eigene Vernunft behaupten, daſs Freiheit denkbar sei. Paulsen sagt, daſs man mit der praktischen Freiheit auskomme und der transscendentalen nicht bedürfe. Wenn man das in ein anderes Gebiet überträgt (in das Reich einer anderen Kategorie), so heiſst das, man hat nicht nötig, gegen die Urteile $2 \times 2 = 4$ und $2 \times 2 = 5$ sich aufzulehnen, wenn man hier dieses dort jenes „gebraucht“. Paulsen sieht gar nicht, daſs andererseits ohne den notwendigen (reinen) Begriff der Causalität auch Freiheit unmöglich ist. Wenn der Causalbegriff sich schon da nicht als a priori legitimieren kann, wo er beständig gebraucht wird, so ist er ein bloſses Hirngespinst. Fällt der Causalbegriff als reiner Verstandesbegriff, so ist a fortiori auch über die Freiheit entschieden.

Will man Kant ernstlich widerlegen, so kommt man mit bloſsen Worten nicht aus; daſs man ein guter, sittlich sich bestimmender Mensch sein kann, ohne Philosophie zu treiben, behauptet Immanuel Kant selbst. Jedes Beispiel des Alltags kann ihn bestätigen. Selbst Hume, der Freiheit leugnete, war es gewiſs. Aber das scheint doch die Aufgabe des Philosophen, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu zeigen und sie davor zu schützen, daſs man ihr die praktischen Ideen wegvernünftele. Man kann die Freiheit nicht begreiflich machen; das ist aber gar nicht nötig. Auf Zauberkünste verstand sich auch Immanuel Kant nicht. Sich

selbst aber mufs man hinsichtlich dieser Idee doch verstehen können. Auch das Unbegreifliche ist noch „denkbar“. Kants Freiheitslehre ist geradezu ein Triumph konsequenter Denkungsart; die Vorwürfe gegen sie rühren zumeist von den eigenen dogmatischen Vorurteilen her, die man Kant unterschiebt. Wenn man freilich die Erkennbarkeit der Dinge an sich lehrt, so fällt auch Kants Lösung der Antinomie. Dann ist, wie Kant sagt, Freiheit nicht zu retten. Bei der einleuchtenden Lehre der Kritik hat man nicht nötig, bei Kant vorauszusetzen, dafs er andere Zwecke als die der Wahrheit verfolgte. Mit Recht weist Kant überall in der Kritik der reinen Vernunft Beweggründe, die aufserhalb des abgestochenen Gebiets liegen, weit von sich. Man versteht ihn falsch, wenn man in seiner Lehre von Raum und Zeit Konzessionen an dogmatische Lehren erblickt. In der That sind seine Gedanken, man kann sagen trotz der Schwierigkeiten des Systems die des gemeinen Verstands, wenn er zum Nachdenken kommt. Die Kantische Lehre von Raum und Zeit zeigt nur, dafs wir kein Recht haben, mit unserem Wissen alle Weisheit abgeschlossen zu sehen. Das ist eine sehr berechtigte Mahnung zu menschlicher Bescheidenheit, über die sich jede Art des Dogmatismus hinwegsetzt. Alle unsere Erkenntnis erschliefst uns nicht die Geheimnisse der Welt; ihr Ursprung ist uns verschlossen — wir haben nur menschliches Wissen und müssen uns damit bescheiden, „das Unerforschliche ruhig zu verehren“.

Auf den alten Vorwurf, nach dem die dritte und vierte Antinomie übereinstimmen sollen, will ich noch kurz eingehen. Die Idee „des notwendigen Wesens“ gehört (zwar wirklich) zu den kosmologischen Ideen, wie Paulsen uns mitteilt. Erst haben die Kantischen Probleme nach ihr nur mitgeschielt, dann zeigt sich, dafs sie von der d r i t t e n nicht zu trennen ist, die „nicht eigentlich zu den kosmologischen Ideen gehört.“ (Hier ist nicht mehr recht durchzufinden. Es scheint, dafs sich die Sachen nicht allein im Raume hart stofsen.) Die Idee der dritten Antinomie ist die einer „C a u s a l i t ä t, durch die etwas geschieht, ohne dafs die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen“. Darf man diese absolute Spontaneität nicht Freiheit nennen und darf man diese Causalität nicht von der Ursache selbst unterscheiden, dem notwendigen Wesen, das doch ebenso-

wohl unter einem anderen Begriffe gedacht wird, als das Vermögen, das ihr inne wohnt? Darf man Causalität und das Ding, dem sie inhaeriert, nicht mehr von einander scheiden? Kant führt die Idee der Freiheit nicht unter dem „Titel einer ersten unverursachten Ursache" ein, sondern er unterscheidet die Existenz dieser Ursache von ihrer Causalität und dieser Unterschied wird so lange bestehen bleiben, als man die Begriffe der Causalität und der Existenz auseinanderzuhalten vermag. Dafs die dritte und vierte Antinomie unzertrennlich verbunden sind, wird deshalb niemand bestreiten; indessen hängt doch alles, was die Kritik der reinen Vernunft zu scheiden sich bemüht, in einer Vernunft zusammen und darin besteht eben ihre vornehmste Leistung, dafs sie eine architektonische Gliederung in der Erkenntnis mit natürlicher Treue nachweist. Man thut gut, nicht wieder alles durcheinanderzumischen, was von der Kritik wohlweislich geschieden ist. Dazu wird ferner gut sein, dafs man sich immer gegenwärtig hält, dafs alle Systematik in der Erkenntnis von der Vernunft abstammt; so dafs sie selbst das Recht auf systematische Behandlung in erster Linie geltend machen darf. Von dem Kritiker Kants darf man erwarten, dafs er dessen System wenigstens versteht, auch wenn er es nicht billigen sollte.

Wir kommen nun zur Paulsenschen Kritik der transscendentalen Theologie. Wie bekannt, kritisiert die Dialektik nur die Beweise vom Dasein Gottes als solche. Die Idee Gottes wird nicht allein als eine notwendige Vernunftidee anerkannt, sondern wie uns Paulsen belehrt auch in der Kritik richtig entwickelt. Welchen Zweck hat also Kants Lehre von der Unmöglichkeit der Beweise vom Dasein Gottes? Es kommt bei kritischen Einwürfen nur auf eine Prüfung unserer Beurteilung an; über die Sache selbst wird damit nicht entschieden. Giebt es nun theoretische Beweise vom Dasein Gottes? Hat man versucht, aus reiner spekulativer Vernunft dieses Dasein zu erhärten? Kant sagt, es seien ihrer drei möglich, die schliefslich auf einen einzigen hinauslaufen, den ontologischen, der aus blofsen Begriffen (a priori) auf eine höchste Ursache zu schliefsen unternimmt. Wie bekannt wird aus dem Begriff eines Wesens von der höchsten Realität die Existenz dieses Wesens gefolgert. Kann einer solchen Folgerung der Charakter eines Beweises zugesprochen werden? Die Kantische Lösung der Frage ist folgende. Entweder man behauptet, dafs in dem Begriff eines Dinges, welcher Art es auch sei, die Existenz mitgedacht wird oder man behauptet

das nicht. Im ersten Falle, sagt Kant, liegt eine Tautologie vor und weiter nichts. „Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag sein, welches es wolle) existiert, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so thut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdann müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt und alsdann das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist.“ Man wird zugestehen müssen, daß man einen Beweis nicht zu führen nötig hat, wenn man von der Möglichkeit des Begriffs zur Wirklichkeit des Dinges übergehen will und wenn man sich auf das Recht versteift, in der inneren Möglichkeit schon die Wirklichkeit, das Dasein, mitzudenken. Will man das nicht, so hat man aber ein synthetisches Urteil a priori ausgesprochen, über dessen objektive Realität man sich zu legitimieren hat. Von einem logischen Widerspruche kann aber nicht die Rede sein, wenn man das synthetische Urteil, das eine Existenz behauptet, in Gedanken aufhebt. Wo bleibt also der Beweis, der aus dem bloßen Begriffe des allerrealsten Wesens auf sein Dasein schließt? Wo ist der Widerspruch, wenn man von einem allerrealsten Wesen, von einem Wesen, dem man die Einheit aller Realitäten zuspricht, behauptet, es existiere nicht? Man hat ja selbst in der zweiten Annahme zugestanden, daß zu diesen Prädikaten der Realität die der Existenz nicht mitgehöre? Die Kantische Kritik des Beweises ist apodiktisch. Entweder man giebt zu, daß er tautologisch, d. h. kein Beweis ist, oder man erschleicht durch die logische Form eine Behauptung, deren kontradiktorisches Gegenteil widerspruchsfrei gedacht werden kann, d. h. man hat nichts bewiesen. Der logische Widerspruch, den man geltend gemacht hat, besteht also nicht. — Man hat übrigens durchaus nicht nötig, sich bei dieser Frage auf David Hume zu berufen. Spinoza bemerkt, daß das Dasein aus der Natur eines Kreises oder eines Dreiecks nicht folge, daß es aber in dem Wesen Gottes mit eingeschlossen sei. Sein Herausgeber sagt, daß zum Wesen des Berges gehöre, daß er ein Thal habe, wenn er auch niemals war oder ist. Ebenso gehöre zur „bestimmten Natur, durch welche das Ding ist, was es ist“, d. h. zur Natur Gottes,

daſs er da sei, zu welchem Ende bedarf es hier noch eines Beweises. Man sagt ja nur wiederholt dasselbe?

Wir erfahren nun von Paulsen, daſs diese Kritik nur auf dem „Boden des Empirismus Gültigkeit" habe. „Ein Vertreter der rationalistischen Theorie, etwa Spinoza[1]), würde erwidern: die Kritik trifft unseren Gedanken nicht; unsere „ontologische" Beweisführung geht nicht auf die Existenz Gottes in der sinnlich-anschaulichen Welt; wir bleiben in der intelligiblen Welt, es handelt sich nicht um „empirische" sondern allein um transscendentale Realität Gottes." Sollte wirklich dem Worte transscendental auch eine „magische" Bedeutung innewohnen? Kann man nicht einmal die auf dem anderen „Boden" gültige Logik zum Besten geben? Man fragt sich mit Verwunderung, wo Kant den Beweis „Gottes in der sinnlich-anschaulichen Welt" bekämpft, oder solchen Gedanken den Vertretern des Beweises untergeschoben habe? Gilt jene Abweisung nach Kantischen Worten nicht für ein Ding, welcher Art es auch sei? „Eine Kritik des ontologischen Beweises", fährt Paulsen-Spinoza fort, „müſste also völlig anders angelegt werden: sie müſste zeigen, daſs der Begriff einer Einheit aller ideellen Realität innerlich unmöglich sei, die denominationes intrinsecas des wahren Begriffs nicht an sich habe. Stelle man Gott mit Thalern in eine Reihe, dann sei es freilich leicht, die Absurdität des ontologischen Beweises auszumachen." So hätte Spinoza sich schwerlich selbst vernehmen lassen, auch wenn er zuvor mit Paulsen Hegel gelesen hätte. Wie kann man ihm einen solchen Einwurf „unterschieben"? Kant hat auch

[1]) Daſs man vom ontologischen Beweise schon vor Kant sich lossagte, macht unserem Fürsprecher der „rationalistischen Theorie" nichts aus. Leibniz, doch wohl ein Vertreter dieser Theorie, sagte: „Denn wenn . . . der sicherlich ausgezeichnete René Descartes nur einmal . . . seine Ausführungen in Beweise umzuwandeln versucht hätte, so würde er gesehen haben, daſs die meisten davon Lücken haben. Dies ergab sich, als die Bitten seiner Freunde und nicht bloſs der Spott ihm seinen Beweis für das Dasein Gottes in ein mathematisches Gewand gekleidet, auspreſsten. Denn wenn ich annähme, daſs er selbst ihn für einen Beweis gehalten habe, so würde ich glauben, sein Genie zu beleidigen." Hat nun auch Leibniz den Beweis in einer sinnlosen Form bekämpft? Das von Paulsen citierte Wort Humes: „the contrary of every matter of fact is possible" hat mit dem Kantischen Argument gegen den Beweis nur mittelbar zu thun. Es ist übrigens auch von Leibniz ausgesprochen worden: „Thatsächliche Wahrheiten sind zufällig und ihr Gegenteil ist möglich." Man bemerkt nicht, daſs alle diese Aussprüche durch Kants Theorie vom Urteil auf eine umfassende, allgemeine Bestimmung gebracht sind.

den Gottesbegriff nicht mit Thalern in eine Reihe gestellt, wenn er gerade unter Betonung des Gegensatzes behauptet: Mit einem empirischen Begriffe hätte jene Ausgeburt des Schulwitzes nicht vorgenommen werden können? „Wäre von einem Gegenstand der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem bloſsen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können.“ Also hier wird festgestellt, daſs es sich nicht um einen solchen Gegenstand handelt. Wo aber soll die kritische Prüfung der dogmatischen Erschleichung ihre Beispiele hernehmen? Ist es den Dogmatikern, die sich mit Vorliebe auf mathematische Begriffe beriefen, eingefallen, Gott mit Dreiecken „in eine Reihe zu stellen“? Sind wir nicht mehr imstande, eine Analogie zu werten? Ist ein Vergleich der Urteile ein Vergleich der Sachen? Was wird hier von einer Kritik verlangt, die darüber befinden soll, ob ein Beweis vorliegt oder nicht? Wenn Kant sagt, man irrt sich einen Widerspruch darin zu erblicken, daſs man das Dasein eines allerrealsten Wesens aufhebt, wofern man dieses Dasein nicht schon mit vorausgesetzt hat, so fragt man sich vergebens, was diese logischen Operationen mit dem „Boden des Empirismus“ zu thun haben. Und ferner verlangt man doch mehr, als man zu fordern berechtigt ist, wenn dem kritischen Philosophen anheimgestellt wird, mit der inneren Unmöglichkeit des Begriffs einer „Einheit aller ideellen Realität“ das Nichtsein eines solchen Wesens zu beweisen. Was innerlich unmöglich ist, das ist es in aller Absicht. Paulsen verlangt hier im Namen Spinozas, daſs Kant nicht kritischer, sondern dogmatisch-verneinender Philosoph sein soll; wäre er es aber gewesen, so hätte dem Dogmatiker die vierte Antithesis der Antinomien dienen müssen, die Paulsen ja mit seiner Anerkennung der Antinomien gelten läſst. Was wäre nun noch zu verlangen? Dort wird ja bewiesen: „Es existiert überall kein schlechthinnotwendiges Wesen, weder in der Welt noch auſser der Welt, als ihre Ursache.“ Wer die Lösung der Antinomie anerkennt, der giebt sich auch den Beweisen als dogmatischen gefangen; aber noch mehr, er stellt sich auf den Boden, auf dem Kant steht. Damit verschwinden aber zwiefache Böden für das, was sich theoretisch als Beweis ausgiebt. Die praktischen Beweise aber bedeuten kein Wissen; der „Glaube ist frei“.

Welchen anderen Zweck die Paulsenschen Einwürfe verfolgen, als nur etwas zu sagen, ist nicht ersichtlich. Von dem Beweise selbst scheint Paulsen nicht viel zu halten; er selbst sagt uns nicht, dafs er bündig sei. Er widerlegt nur die eine Seite der Argumentation und zwar unter der Präsumtion, dafs Kant die Vertreter des Beweises „Gott in der Reihe der empirischen Bedingungen, also als ein Einzelwesen mit empirischer Realität und Kausalität“ setzen lasse. Das ist aber nicht zutreffend, weil es geradezu sinnlos ist. Man weise nach, dafs Kant sich dieser Sinnlosigkeit schuldig gemacht hat, aber man insinuiere nicht — man kann es nicht anders bezeichnen — in sinnloser Weise. Kant soll den ontologischen Beweis nur in einer untergeschobenen sinnlosen Form haben widerlegen können, „weil sich seine Gedanken in ganz derselben Richtung bewegten: Gott die Einheit der intelligiblen Welt.“ Was hat denn die Übereinstimmung in der Idee mit jenem Beweise zu schaffen? Hat übrigens Kant die von ihm kritisierten Beweise seinerseits aufrecht erhalten? Dann hätte der Vorwurf „Sinn“.

Die Bemerkungen, die Paulsen an den kosmologischen und physikotheologischen Beweis anknüpft, stehen auf der Höhe seiner Kritik. Beim kosmologischen kehrt die Bemerkung wieder, die den „Boden des Empirismus“ unterschiebt. Warum ist das nicht auch beim physikotheologischen geschehen? Hat der Verfasser nicht bemerkt, dafs die Nichtigkeit des ontologischen Beweises schon den Metaphysikern vor Kant eingeleuchtet haben muss; weshalb haben sie denn versucht, sich auf etwas festeren Boden als den der reinen Begriffe zu stellen? Der physikotheologische soll nach unserem Verfasser „eigentlich nicht“ in eine Kritik der Versuche der Vernunft gehören, Kant habe „ihn eigentlich nur gestreift“. Kann oder will man nicht sehen, dafs es trotz der verschiedenen Voraussetzungen immer die reine Vernunft ist, die der Kritik anheimfällt. Der kosmologische Beweis geht von Erfahrung schlechthin, der physikotheologische von bestimmter Erfahrung aus; Kant zeigt, wie alle drei Beweisarten im Grunde nur eine sind; der physikotheologische leiht vom kosmologischen und sie alle beide münden in den ontologischen, der die einzig mögliche Beweisart bleibt. Die beiden anderen machen ihre μεταβασις εἰς ἀλλο γενος; das geht nicht gut anders, wenn man vom Diesseits auf das Jenseits schliefsen will.

Kant mufste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu machen. Er hat damit die Wissenschaft von Erscheinungen be-

freien wollen, die gut gemeint aber doch ebenso fruchtlos als trügerisch sind. Was in jenen Beweisen an wertvollen, unvertilgbaren Gedanken liegt, wird uns nicht geraubt; aber was in der strengen Form systematischer Lehre und dogmatischen Beweisens sich bietet, ist entweder wahr oder es ist es nicht. Ein Mittleres giebt es für die kritische Wertung nicht. Aus dem Rechte unwiderstehlicher theoretischer Beweise kann man das Dasein Gottes nicht ableiten; der einzige, der hier in Frage käme, wäre der ontologische. Die beiden anderen wollen ihm ausweichen, kommen aber wieder auf den ontologischen zurück. Wir wollen die kritischen Gedanken Kants über ihn nochmals wiederholen. Entweder ist im Begriffe aller Realität die Existenz schon mitgedacht, oder sie ist es nicht. Ein Drittes giebt es Dank dem Satze des Widerspruchs auf keinem „Boden".

Man entscheide sich für das eine oder das andere. Im ersten Falle liegt so wenig ein Beweis vor, als wenn man aus seinem Begriffe vom Schimmel beweisen wollte, daſs er weiſs ist. (Damit stellen wir Gott nicht mit dem Schimmel in eine Reihe.) Im anderen Falle liegt im Begriff des allerrealsten Wesens — wie zugestanden — der der Existenz nicht; es kann also auch kein logischer Widerspruch entstehen, wenn man sie verneint. Auch hier ist nichts als die einfachste, von Paulsen als „ewige Wahrheit" zugestandene Logik nötig; die Argumentation ist von keinerlei besonderem Boden abhängig.

Die Lösung, die Kant in der praktischen Vernunft giebt, hat eine völlig andere Bedeutung. Wir wollen das durch ein Citat belegen: „Ich begnüge mich hier, die theoretische Erkenntnis durch eine solche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da ist, die praktische aber, durch die ich mir vorstelle, was da sein soll. Diesem nach ist der theoretische Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich a priori (als notwendig) erkenne, daſs etwas sei; der praktische aber, durch den a priori erkannt wird, was geschehen solle. Wenn nun entweder, daſs etwas sei, oder geschehen solle, ungezweifelt gewiss, aber doch nur bedingt ist: so kann doch entweder eine gewisse bestimmte Bedingung dazu schlechthin notwendig sein oder sie kann nur als beliebig und zufällig vorausgesetzt werden. Im ersteren Falle wird die Bedingung postuliert (per thesin), im zweiten supponiert (per hypothesin). Da es praktische Gesetze giebt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so

mufs, wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden darum, weil das Bedingte, von welchem der Schlufs auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings notwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, dafs sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht blofs voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig wird, es mit Recht, aber freilich nur praktisch postuliert.“ Der Mann, der diese klaren Worte schrieb, setzte Leser voraus, „die keine gerechte Sache mit Unrecht verteidigt wissen wollen.“ Er wandelt seinen Weg in der Kritik, die Wissen und Glauben schied, mit der Sicherheit, die ein festes, zielbewufstes Denken allein geben konnte. Die menschliche Vernunft ist nur Eine; aber ihren verschiedenartigen Gebrauch zu trennen, wird durch die wissenschaftliche Untersuchung bedingt. Man hat allen Anlafs, auf den so oft ausgesprochenen Rat Kants zu hören und die Grenzen nicht in einander laufen zu lassen. Kant hielt die verschiedenen Probleme auseinander und wurde nicht müde, seine Leser zu warnen. Er kann die scharfe in jahrelangem Nachdenken vollzogene Scheidung nicht von dem Publikum voraussetzen und weist immer von neuem darauf hin, dafs man die Ideen nicht mit konstitutiven Begriffen verwechseln solle. Sie sind Erzeugnisse der Vernunft und büfsen an Wert und Wahrheit nichts ein, wenn man sich zur Klarheit bringt, dafs sie im theoretischen Gebrauch den Verstand leiten, im praktischen Ideen als Triebfedern des Willens und nicht Objekte bestimmen sollen.

Paulsen konstatiert einen Zwiespalt zwischen Kant, dem Erkenntnistheoretiker, und Kant, dem Metaphysiker; aber dieser Zwiespalt besteht nur in seiner Phantasie. Es ist die schärfste Konsequenz, die Kant den theoretischen spekulativen Metaphysiker von dem Kritiker der praktischen Vernunft scheidet und die dennoch die vollkommene Einheit in der Vernunft selbst aufrecht erhält. Es ist keine richtige Disjunktion: Erkenntnistheorie oder Metaphysik und wir sehen Paulsen, aber nicht den kritischen Philosophen, mit diesem Unterschiede ringen. Die Metaphysik bei Kant habe „etwas eigentümlich Schillerndes, zwischen Wissen und Nichtwissen Schwebendes; jedem es ist so, folgt ein: das heifst, es ist eigentlich nicht so, auf das dann ein letztes: es ist aber doch so kommt.“ Hiermit ist eher Paulsen, der immer ohne Kritik mit verschiedenen „Standpunkten“

operiert, als Immanuel Kant charakterisiert. Kant that sehr recht daran, immer wieder auf den Unterschied zu verweisen, der ihn von den dogmatischen Philosophen trennt — hat man doch diese Differenz bis zum heutigen Tage noch nicht überall begriffen. Wie denkt sich Paulsen eine Metaphysik: „An sich wird freilich die Frage: ob denn nicht Metaphysik a posteriori eine Beantwortung der Frage nach der Natur und Konstitution der Wirklichkeit auf Grund der gesamten Erfahrungserkenntnis möglich sei, wenn nicht in apodiktischen Sätzen, so doch in begründeten Ansichten, für eine durchaus vernünftige gelten müssen.“ Wir haben von demselben Schriftsteller erfahren, dafs das synthetische Urteil a posteriori eine contradictio in adjecto bedeute. Was ist nun die Metaphysik a posteriori? Was ist eine nicht apodiktisch gewisse Metaphysik mit ihren begründeten persönlichen Ansichten? Ist das ein Wissen oder ein Nichtwissen? Welche „Wirklichkeit“ ist hier gemeint? Will Paulsen auch das Ansich-Seiende seiner historisch-genetischen Methode unterwerfen? Und auf welche Verstandesbegriffe will er seine Untersuchungen stützen, sie sind ja nach seiner Auffassung nicht einmal mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung notwendig? Sie können sich wandeln. Metaphysik ist eine Wissenschaft aus reiner Vernunft oder sie ist nichts. Wenn man aber dichten will, so hat man die Erkenntniskritik weder zu respektieren noch zu fürchten. Die Scheidung von Metaphysik und Physik nach ihrem Gegenstande ist von Kant vollzogen oder besser zur deutlichen Einsicht gebracht worden. Systematische Einheit in seine Erfahrungen zu bringen, rät die Kritik auf Grund ihrer getreuen Einschätzung der eigenen Vernunft. Vom Diesseits aufs Jenseits theoretisch zu schliefsen wehrt die Natur der Verstandesbegriffe, die nur in der Erfahrung in concreto realisiert werden können, jenseits aber sinnlos d. h. sinnenleer werden. Die Begriffe der Notwendigkeit, der Wirklichkeit und der Möglichkeit lassen sich nur für den empirischen Gebrauch postulieren; der von dem Begriffe der Möglichkeit abhängige Begriff der Wahrscheinlichkeit wird für das Jenseits schlechthin sinnlos. Was soll es heifsen, wohlbegründete Hypothesen über die ansichseiende Welt aufzustellen? Sie lassen sich ja niemals verificieren. Man kommt der Gewissheit niemals näher. Sagt man aber transscendental aus, so sagt man gar nichts Bestimmtes aus. Wie können sich hier synthetische Urteile legitimieren? Dafs die analyti-

schen nicht ausreichen, ist ja hinreichend dargethan. Will man von neuem ein Gebiet fruchtlosen Streites eröffnen? Aber eben das sollte durch die Grenzbestimmung der Vernunft verhütet werden. Wo ist diese Grenze nach Fr. Paulsen? Wo ist die Scheide zwischen Physik und Metaphysik? Sollte es da nicht doch geratener sein, zum Alten vom Königsberge zurückzugehen, der seine bloſsen Meinungen, „was bloſs Überredung wirkt“, für sich behielt, aber seine Überzeugung mit zwingenden Gründen und ebendeshalb mit der Bescheidenheit vertrat, die seine eigene Person hinter gewichtigen, mühevollen Anstrengungen zurücktreten lieſs?

Kant der Metaphysiker unterscheidet theoretische und praktische Philosophie. Bedingungen der Erkenntnis und Bedingungen der praktischen Willensbestimmung sind zweierlei. Ideen und Objekte, die man sich für sie theoretisch bestimmt denkt, sind nicht dasselbe. Kein spekulatives Wissen kann die Idee Gottes bestimmen. Man hat im „Gebiete“ der dogmatischen Metaphysik nur die eigene Vernunft als Richterin. Es ist unmöglich, die ansichseiende Welt zu erkennen; wir haben nur Begriffe, die ihre objektive Realität in möglicher Erfahrung nachweisen können; wir begreifen also durch sie nichts, was sich unserer sinnlichen Wahrnehmung entzieht oder nicht im Kontext einer möglichen Erfahrung Platz finden kann. Die spekulative Metaphysik kann über jenseitige Objekte nichts ausmachen, aber die theoretische Erkenntnis nimmt auch daran nicht das mindeste Interesse. Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten können uns nicht belehren; denn sie können den Inhalt ihrer Hypothesen nur aus dieser Welt nehmen und sie sind gerichtet, wenn man sich klar gemacht hat, daſs es eine Grenzbestimmung der Vernunft giebt. Schlägt man sie aus, so giebt es nicht einmal eine Theorie der reinen Erkenntnis, die nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten. Den dogmatischen Gegner kann man nur überwinden, wenn man ihm durch problematische Möglichkeiten zeigt, daſs er keine wissenschaftliche Position hat. Diese Möglichkeiten wollen und sollen nicht „befriedigen“. Intelligible Regionen sind und bleiben unerforschlich. Man widerlegt also auch nicht Kant, wenn man aus einer nur intelligiblen Causalität „Folgen“ zieht, die mit den Thatsachen des sittlichen Lebens in einen Widerspruch geraten sollen. Die Ideen verlieren nichts an praktischer Kraft, wenn man einsieht, daſs sie Merksteine sind für die Grenzen, die unserer Erkenntnis gesetzt sind, man verliert nichts an eingebildetem Wissen

und man gewinnt an Einsicht, wenn man der Täuschung inne wird, nach der diese Ideen aus einem jenseitigen Punkte auszustrahlen scheinen. Dann sieht man zugleich ein, dafs auch die transscendentalen Ideen für den empirischen immanenten Gebrauch ihre gewichtigen Dienste leisten. Wenn man sich nur immer mit vollem Verständnis des Gedankens an das Kantische „als ob“ erinnern wollte. Es soll uns beständig an den menschliche Standort erinnern und die Voreile des Urteils zügeln. Eben dadurch, dafs man die empirische Forschung von jenen Ideen beherrschen läfst, kommt auch die reine Vernunft zur Geltung. Nur wird der unbescheidene Anspruch etwas herabgestimmt. Man beurteilt nicht das Jenseits, sondern bringt alles empirische Wissen zur Einheit und strebt damit einer Idee zu, deren vollkommene Verwirklichung unmöglich aber eine beständige Aufgabe ist.

Wenn man jene Ideen konstitutiv gebraucht, so werden sie dialektisch. Wir geraten mit ihnen notwendig auf Widersprüche; sehen wir hingegen ein, dafs sie in der Erkenntnis den Verstand leiten sollen, in der freien Willensbestimmung aber auf höhere Triebfedern hinweisen, so ist der Zwiespalt behoben. Mehr kann man von keinem Philosophen verlangen, als dafs er uns zur Erkenntnis der eigenen Kräfte und ihrer Einschränkung verhilft, wieviel „gepriesener Wahn“ dabei auch verloren gehen sollte.

Beschluss.

Wir haben dem Leser eine Erscheinung der philosophischen Litteratur vorgeführt, die nicht als eine isolierte anzusehen ist. Man kritisiert Kant nur zu oft ohne Prüfung seiner eigenen Legitimation. Die Beurteilung eines Buches, wie es in der Kritik der reinen Vernunft vorliegt, verlangt nicht bloſs ein vollkommenes Verständnis ihrer Gedanken, sondern auch eine vollkommene Konsequenz im eigenen Gedankengange. Verkennt man ihre Voraussetzungen und Ziele, nimmt man ihr System nicht ernst, so geht man mit Vorurteilen an sie heran. Es ist zum geringsten Teile die Schuld ihres Verfassers, daſs man über die Kritik streitet. Die Vorgeschichte des Buches redet deutlich genug. Es kann nicht oft und eindringlich genug auf die gewaltige Vorarbeit hingewiesen werden. Schriftstellerischen Ruhm hatte der groſse Philosoph schon geerntet, als er seine Gedanken der Aufgabe zuwandte, die in seiner Kritik der reinen Vernunft gelöst vor uns liegt. Er rühmt sich der Anstrengungen, die er sich auferlegt hat. Wie kann man ihnen anders gerecht werden, als indem man sie selbst wiederholt? Was in der Paulsenschen Schrift an einen groſsen Leserkreis appelliert, vereinigt sich in seinen Wirkungen nur mit vielen anderen Einflüssen, die alle geeignet sind, ein wertvolles Vermächtnis in seinem Werte herabzusetzen. Man verfolge nur die Tageskritik und man wird häufig genug auf ein Urteil stoſsen, das nicht mehr begründet ist, als das Paulsensche Verdikt. Wo man ohne jene neue Kantische Lehre zu philosophieren beginnt, schlägt man den festen wissenschaftlichen Boden aus. Ohne Kritik beurteilt „der unbefugte Geschichtsschreiber und Richter grundlose Behauptungen Anderer durch seine eigenen, die ebenso grundlos sind.“ Trotz des sicheren Fortschritts der exakten Wissenschaften bietet die Theorie ihrer Prinzipien den Anblick eines

unentwirrbaren Chaos. Wenn die wissenschaftliche Kritik philosophischer Bemühungen auch nur einen Sinn haben soll, so mufs man aber zuvor über allgemeine Prinzipien im Klaren sein. Diese Prinzipien müssen der Vernunft zugeschrieben werden; sie sind so sicher vorhanden, als sie alltäglich in der gemeinen Erfahrung von Jedermann geübt werden. Die reine erkennende Vernunft ist eine mögliche Abstraktion; Kant konnte sie nicht besser und schärfer isolieren als durch seinen Begriff des Apriori. Was von uns als schlechthin allgemein und notwendig eingesehen wird, kann unmöglich auf Induktion zurückgeführt werden. Es ist verlorne Liebesmüh, wenn der Naturphilosoph von heute empirisch den Gesetzen des Verstandes nachspürt. Man sollte doch endlich einmal davon abstehen. Es geht hier nicht ohne letzte Grundsätze, die man a priori einsehen kann. Die Induktion belehrt uns gerade darüber, dafs man nicht ausreichend mit Gründen ausgestattet ist. Zwingend kann keine Erkenntnis sein, die von der nächsten Beobachtung widerlegt werden könnte. Es herrscht heute auch über die Mathematik Streit. Man sieht gar nicht, dafs damit ein Richtmafs preisgegeben wird, ohne das keine Physik denkbar ist. Dafs $2 \times 2 = 4$, dafs die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist, solche Sätze sind Wahrheiten, die nicht durch die logische Möglichkeit des Andersdenkenkönnens angetastet werden dürfen. Wir haben keine näheren Bestimmungsgründe der Wahrheit. Sind diese Wahrheiten, wie man heute sagt, vererbt, so frage man sich, ob das Erbe nach unserer Einsicht anders aussehen konnte. Skrupel, die uns hier aufstofsen, sind darum noch nicht philosophischer Natur. Philosophie und unbegründete Skepsis sind zweierlei. Paulsen schildert uns, wie die Jugend sich von dogmatischen Systemen ab- und den exakten Wissenschaften zugewandt habe. Nun, wenn es solche exakte Disziplinen giebt, so mufs es auch eine reine Philosophie, d. h. zugleich eine „aprioristische Denkweise“ geben. Es ist aber nicht die Schuld des von Kant entdeckten Systems, dafs man es später dogmatisch vergewaltigt hat. Man wird alles daran zu setzen haben, jenes System wieder zur Einsicht zu bringen und mit seinem Zügel der Willkür des Einzelnen Schranken zu setzen. Die Philosophie sei durch Kant aus einer ancilla theologiae eine ancilla physicae geworden. Man kann mit solchen Schlagworten nicht charakterisieren, was nicht blofs im Ganzen, sondern auch in Teilen begriffen sein will. Wenn man es aber thun wollte, so würde sich herausstellen

dafs es sich anders verhält. Kant ruft das Zeugnis der Erfahrung auf, die Möglichkeit der Erfahrung ist Beweisgrund für alle synthetischen Urteile a priori. Darin liegt ein Dienst, den die Physik oder auch die gemeine Erfahrung der Philosophie freilich nicht ohne Entgelt leistet. Wie die Mathematik durch ein Medium legitimiert wird, in dem der Verstand fortschreiten kann, so mufs alle reine Erkenntnis a priori sich auf etwas stützen können, das wie der innere Sinn, ein Inbegriff möglicher Erfahrung, über sie entscheiden kann. Paulsen hätte sich kein treffenderes Zeugnis ausstellen können, als er es dadurch gethan hat, dafs er den Begriff des Transscendentalen durch das Epitheton magisch geziert hat. Er ist ihm magisch geblieben. Alle dogmatische Metaphysik vor Kant hat den Verstand transscendental gebraucht, d. h. sie hat von ihren Begriffen angenommen, dafs sie a priori auf Dinge überhaupt, seien es sinnlich Gegebene oder metaphysische, angewandt werden dürfen. Das war eine Täuschung, der man inne werden kann. Kant schränkt jenen Gebrauch ein auf mögliche (sinnliche) Gegenstände ohne empirischen Unterschied. Von diesen können wir etwas wissen und zwar a priori, mit einem Zwang, dem sich niemand zu entziehen vermag. Dieser Zwang täuscht uns nicht, wenn wir — wie das doch keinem Zweifel unterliegt — a priorische Erkenntnis in der Erfahrung mit einem Inhalt zu objektivem Wissen verschmelzen. Dafs die Gegenstände im Raum und in der Zeit gegeben, dafs sie durch den Verstand müssen gedacht und nach seinen Begriffen erkannt, d. h. bestimmt und von anderen müssen unterschieden werden können, kann man als notwendig einsehen. Es bleibt kein transscendentaler Gebrauch der Begriffe, aber eine transscendentale Einsicht, nach der wir das eigene Erkenntnisvermögen zu beurteilen vermögen. Kant giebt sich Rechenschaft über die reinen Begriffe. Sie können nur als notwendig und allgemein gelten, wenn sie ihre objektive Realität nachzuweisen vermögen, d. h. ihre Wahrheit. Ein Begriff, der das nicht kann, dem wir also auch nichts Reales zu subsumieren vermöchten, ist und bleibt ein Hirngespinst, wofern er nicht etwa in der Vernunft seinen Ursprung hat, so dafs er uns im Verstandesgebrauch die Wege weist. Wenn die Ästhetik und Analytik gleichsam zeigen, wie und wo man schwimmen könne, so ist damit unsere Vernunft nicht erschöpfend gekennzeichnet. Sie giebt uns auch die Richtung an, in der es sich zu schwimmen verlohnt. Wer behauptet, dafs das alles im Erkenntnis-

vermögen zufällig sei, verleugnet die eigene Vernunft, indem er sich zugleich einen höheren Standpunkt anmafst. Er sieht Möglichkeiten, für die er doch kein Beispiel aus der Erfahrung geben kann. Kant ist davon weit entfernt. Alle die Fragen, die andere Möglichkeiten der Erkenntnis erwägen, weist er ab. Wir können Möglichkeiten nur für den empirischen Gebrauch behaupten. Für diesen Gebrauch hat der Begriff des Zufälligen einen Sinn. Er nötigt uns zum Reflectieren und dämpft die Voreile apriorischer Konstruktion der Erscheinungsgesetze. Die Hypothese kann sich nur auf Beispiele aus der Erfahrung berufen, sie kann ein Dasein erdichten, um die Erscheinungen zum Verständnis zu bringen, niemals aber einen Begriff. Für jede Hypothese mufs die reale Möglichkeit gewifs sein.

Paulsen will uns zu Hume zurückführen. Er erkennt keine anderen Vernunftwahrheiten an, als Logik und Mathematik. Wir lesen bei ihm: „es giebt, abgesehen von der Logik und Mathematik, nur relative, nicht ewige Wahrheiten.“ „Das 19. Jahrhundert hat sich von der an der Mathematik orientierten, rationalistischen Denkweise des 17. und 18. Jahrhunderts abgewendet, und damit der realistischen Denkweise zugewendet.“ Es scheint ihm, der an anderer Stelle die Möglichkeit einer Veränderung der Anschauungs- und Denkformen diskutiert, entgangen zu sein, dafs er mit sich selbst im Widerspruch ist oder dafs er sich selbst nicht recht versteht. „Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hat die evolutionistische Anschauungsweise auch in die Natur hineingetragen, oder den logischen Evolutionismus der Dialektik in den der Naturwissenschaften umgewandelt. Die gesamte Natur wird unter den Gesichtspunkt geschichtlicher Betrachtung gestellt: das geschichtliche Leben wird eingeordnet einer umfassenden geschichtlichen Entwickelung des organischen Lebens; dieses bildet einen Ausschnitt aus der Entwickelungsgeschichte der Erde; der Lebensprozess des Planeten ist wieder eingefügt dem Entwickelungsprozefs des Sonnensystems und mit ihm der unserer Erkenntnis und selbst unserer Phantasie sich entziehenden kosmischen Entwicklung überhaupt. Und damit ist gegeben: wie alle Formen des Lebens und Daseins, so sind auch die Formen des Denkens selbst nicht absolute, sondern historische Kategorien.“ Wie schnell hier etwas „gegeben“ ist, was sich nur in leeren, wenn auch noch so nett gesetzten Worten denken läfst. Aus der Entwicklung, die wir

auf Grund einer Idee untersuchen, indem wir doch wohl unseren von der Vernunft geleiteten Verstand gebrauchen, wird auf Möglichkeiten geschlossen, die sich demselben Verstande entziehen. Wir würden einen Verstand von anderer Natur, als wir ihn haben, doch wohl nicht verstehen können. Jene Untersuchungen setzen doch wohl unseren Verstand voraus, wie er nun einmal ist. Wenn es eine „historisch-genetische Denkweise“ giebt, so ist a fortiori eine „aprioristische“ möglich, durch die man jenes Verfahren einzusehen vermag. Was soll nun aber der Gegensatz: absoluter und „historischer Kategorien“? Erkenntnis a priori und historische Erkenntnis sind nur nach der Art der Einsicht unterschieden; jene sehen wir ohne empirische Daten ein, diese müssen wir an Gegebenem bewirken; die historische Erkenntnis als solche ist ohne apriorische nicht denkbar, sie ist selbst erst durch den Verstand bedingt. Was aber hat es mit der Erkenntnis a priori nach Kant auf sich? Ist sie absolut, oder ist sie nicht vielleicht auch nur relativ zu verstehen? Freilich ist sie nicht historisch. Wofern man etwas als notwendig und allgemein einsehen kann, schwindet der historische Charakter. Was sollte wohl mit unserer Erkenntnis werden, wenn sich die Zeit oder der Raum oder die causale Beziehung historisch verändert hätten? Welchen Sinn hat jene Möglichkeit, die man so leicht denkt, als man sie niederschreibt und als man sie drucken läfst? Transscendentale Einsicht ist ein magischer Begriff; indessen behauptet sie nicht Absolutes zu erkennen, wenn Kant eine reine zum Erkennen fähige Menschenvernunft in den Grund legt. Sie zeigt ja gerade, dafs diese Vernunft im Gebrauche an Bedingungen geknüpft ist. Was kann ich wissen, so fragt der nach seinen Grenzen sich bemühende schwache Mensch, der freilich die Gabe nicht mit logischen Möglichkeiten zu verkleinern sucht, die ihm nach höherem, unerforschlichem Ratschlufs in die Wiege gelegt ist. Und von wem geht jene relativistische Denkweise aus? Doch wohl von der Kantischen Philosophie selbst. Freilich setzt das Wort relativ eine bestimmte Beziehung voraus. Und diese Beziehung ist nicht in magischer, sondern in sehr natürlicher, sehr einfacher, sehr vernünftiger Weise gegeben. Wir sehen unsere apriorische Kenntnis nur ein mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung, d. h. mit Rücksicht auf eine bestimmte Erkenntnis, deren der Mensch zweifellos fähig ist, und mit jener bescheidenen Einsicht fällt eben absolute Erkenntnis wie die theoretische Erkenntnis des Absoluten. Giebt Paulsen die

Logik und die Mathematik als apriorische, ja als ewige Wahrheiten zu, so ist er auch Immanuel Kant und seiner Lehre verfallen. Nur ein bischen Konsequenz ist dazu nötig. Erfahrung als Erkenntnis von Objekten kann es nicht geben, wenn es nicht aufser logischen und mathematischen Wahrheiten Kriterien giebt, durch die wir Wahrheit und Irrtum, Wachheit und Traum von einander scheiden. Wenn wir uns zu urteilen zutrauen, wenn wir im alltäglichen Leben — im Gerichtssaal z. B. — etwas objektiv behaupten, so sind dazu in letzter Linie unzweideutige Prinzipien erforderlich. Logik und Mathematik allein helfen dabei nicht. Suchen wir nach jenen unser Urteil beherrschenden Grundsätzen, so müssen mit Denknotwendigkeit letzte, nicht weiter ableitbare Sätze, d. h. Grundsätze auftreten. Die Ableitung geht nicht ins Unendliche, sondern hat eine Grenze. Kant versteigt sich nicht ins Absolute, um über den Wolken gemächlich auszuruhen, sondern er zeigt, wie die Begriffe und Grundsätze a priori nur relativ auf mögliche Objekte eine bestimmte Bedeutung erhalten können.

Wir lesen bei Paulsen an verschiedenen Stellen, dafs Kants Lehre fast überall versage. Aber es kommt doch nur darauf an, ob sie da versagt, wo sie nötig war: zur Kritik der reinen spekulativen Vernunft und nicht zunächst der empirischen Erkenntnis, die ihren eigenen Probierstein hat. Wahrheit oder Irrtum für gewisse Erscheinungen der reinen Vernunft ist die erste Frage. Sollte es dem Begründer der „Erkenntnistheorie“ wirklich nicht geglückt sein, uns hier die Binde von den Augen zu nehmen? Freilich verfallen heutzutage nicht viele Philosophen mehr der Täuschung der dogmatischen Metaphysiker, weil sie altklug sich gar nicht die Mühe nehmen soweit wie jene zu denken. Kant trat jenen Arbeiten der Metaphysiker mit ernster Kritik entgegen und leugnete nicht, dafs sie zur Kultur der eignen Vernunft beigetragen haben. — Auch um die Einheit der Gedanken macht man sich heute keine grofsen Sorgen. Dafs man eine reiche Ernte von Widersprüchen finden müfste, wenn man die neuen Schriften ähnlich wie die Kantischen mustern wollte — daran wird gar nicht gedacht. Man weise bei Kant eine Inkonsequenz nach, wie sie bei Paulsen sich zu Dutzenden finden. Hier wird Veränderung der Anschauungs- und Denkformen als möglich behauptet, dort wird die Logik samt der Mathematik für ewige Wahrheit erklärt. Wie stimmt denn das zusammen? Der eine Satz hebt ja den anderen auf. Man sieht Splitter, wo sie nicht

einmal sind, aber den Balken im eigenen Auge bemerkt man nicht. Man kritisiert und entwickelt historisch, was nur das Zeug hält, schlägt sich aber meistens „mit dem eigenen Schatten“ herum — es ist nicht Immanuel Kant, sondern ein Phantasiegebilde, mit dem der Autor im Streite liegt. Von der Exaktheit, die von unserer Zeit gepriesen wird, merkt man nichts.

Es ist keine glücklichere Verbindung denkbar, als sie der aus Wolfs peinlich strenger Schule hervorgehende Immanuel Kant mit Hume, als sie seine Gründlichkeit und unerbittliche Gedankenschärfe mit den zum Teil unwiderleglichen Gedanken des geistreichen und scharfsinnigen Engländers eingeht. „Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte,“ sagt Kant von Hume „dafs er von keinem verstanden wurde. Man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner . . . den Punkt seiner Aufgabe verfehlten, und indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrenteils mit grofser Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so verkannten, dafs alles in dem alten Zustande blieb, als ob nichts geschehen wäre.“ Heute versteht man häufig weder Kant noch Hume, alles spielt sich ähnlich ab, nur zum Beweisen nimmt man sich gar nicht mehr die Mühe. Man meint, das ist richtig, das ist es nicht; dies befriedigt, jenes nicht. Wo Einsicht behauptet wird, da wittert man Orthodoxie; wo man dem Irrtum mit Gründen zu Leibe geht, da kann man sicher sein, eine Antwort in billigen Schlagworten und Gemeinplätzen zu erhalten. Man mafst sich eine hohe Autorität an, besitzt aber nicht einmal Stolz genug, den so billigen Vorwurf der Sekte zu vermeiden. Über die „Würde“ der Philosophie, wie sie Kant vorschwebte, hat man niemals nachgedacht.

Wer die Methode Wolfs samt der Kritik der reinen Vernunft verwirft, kann „nichts anderes im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewifsheit in Meinung, und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln“. Diesen Verzicht auf Einsicht, auf strenge Arbeit und durch sie bedingtes sicheres Wissen hält man für bescheiden. Ein System, logische Entwicklung, das sind alles nutzlose scholastische Künste. Welche Selbstverblendung gehört dazu, den Philosophen, dem Konsequenz als die vorzüglichste Eigenschaft gilt, einen unübertroffenen Meister, wie

einen Schüler zu korrigieren und zu zensieren! Man kennt nichts von ihm, ohne die Notwendigkeit des Systems zu verstehen — es ist das Wesentlichste an der Kritik. Warum hebt man nicht Leibniz auf sein Schild? Beide Philosophen haben ja dasselbe gewollt. Was soll nur der Ruhm Kants, wenn seine Lehre überall versagt? Er war gründlich, aber eben deshalb habe er sich auch gründlich geirrt. Man sieht — wie Vaihinger — das Genie auch in seinen Widersprüchen, die, wie man sagt, ihm zur Ehre gereichen. Man schreibe sich, wenn auch nicht das Genie, so doch die Ehre der Widersprüche auf die eigene Rechnung.

Kant ist nicht zu verstehen, wenn man nicht weifs, wovon er ausgeht und wohin er will. Wer den Zusammenhang der Prolegomenen und der Kritik nicht deutlich vor Augen hat, der halte sein Urteil noch zurück. Dieser Zusammenhang ist für das Verständnis wesentlich. Die Kategorien sind leere Künsteleien! Dafs schon Aristoteles deren zehn aufschrieb, das macht nichts. Causalität und Substanz die genügen. Also ist die nach Paulsen in Begriffen gegründete Mathematik ohne Verstandesbegriffe? Wenn der a priori zwingende Verstand ursprünglich nur über Causalität und Substanz als Begriffe verfügt, was leistet er dann in der Mathematik? Hat man die Gröfsenbestimmung aus den Sinnen? Man verneint, aber man hat doch behauptet, dafs ihre Rechtfertigung in die Ästhetik gehöre. Was denkt man im Begriffe der Gröfse? Ist das eine Anschauung oder ein Begriff, der einen bestimmten Sinn nur in der Anschauung findet? Im mundus intelligibilis wird doch nicht multipliziert und dividiert. Die Kategorie der Gemeinschaft gehört vollends zu den überwundenen Begriffen. Wie aber könnte man ohne sie ein Zugleichsein von Dingen bestimmen!

Wie bitter hat sich an der Philosophie gerächt, dafs man sie vor Kant nur historisch aufzufassen vermochte, wie andere Irrtümer auch! Astrologie, Alchymie, kurz alles, was der fest begründeten Wissenschaft schon vorhergeht, ist samt aller Art von Aberglauben historisch. Wo man festen Fufs gefafst hat, da hört die Geschichte, d. h. das blofs historische Urteil auf; das historische Interesse hat dem des thatsächlich Erkannten zu weichen. Kant war der erste Philosoph, der weder mit einer neuen Erfindung die Geschichte der Irrtümer bereicherte, noch sich an dem historischen Studium genügen liefs. Er fafst die ganze vorliegende „Entwick-

lung“ als eine Erscheinung der Vernunft auf, die allgemein zu verstehen ist. Das ist ein lösbares Problem.

Wenn wir heute von der Seite der Naturwissenschaft an seine Kritik herantreten, so kommen wir vom anderen Ende. Die Kritik weist uns auf die Erkenntnis der Natur hin, aber sie kommt von Seiten der Metaphysik, deren Voraussetzungen und deren Legitimation sie prüft. Man mufs doch wenigstens ergründen können, wie dies ganze Spiel der Metaphysiker möglich war? Die über die gesteckten Grenzen hinausgehende Vernunft wird kritisch beurteilt und das kann sie nur selbst verrichten: appelliert doch jede Metaphysik an nichts anderes als an die reine Vernunft. Nur erleuchtete Schwärmer haben von Gegenständen der Metaphysik Erfahrung. Wer sich das Haupt kühl hält, pflegt von solchem Wahn verschont zu bleiben. Historisch ist diese oder jene Metaphysik; das Zeitalter und die Personen selbst lassen auf die Richtung schliefsen, die man vertritt. Aber das Drängen nach metaphysischer Weisheit ist tief in der jedem Denker gleichermafsen beschiedenen Natur der Vernunft begründet. Erkennt man freilich notwendige Verstandesbegriffe nicht an, so war die ganze Metaphysik eine durch nichts begründete Täuschung, in die auch die Physik selbst verstrickt wird. Es ist kein Zufall, dafs wir uns mit der Metaphysik aller Zeiten verständigen können; es mufs gelingen, die Vernunft selbst in ihrer wahren Bedeutung zu erkennen. Die Aufgabe ist lösbar, aber nur in einer Weise. Diese Lösung ist unmöglich, wenn man sich nur historisch-genetisch mit dem Problem befafst. Man will ja nicht wissen, was jeweils gedacht worden ist, sondern wie gedacht werden soll. Nicht was über diesen oder jenen Gegenstand geurteilt worden ist, sondern was allgemein für einen jeden gilt, will man wissen. Eben deshalb mufs man wie von jedem empirischen Inhalt so auch von dem geschichtlichen Verlauf absehen; er kann so keine Untersuchung störend beeinflussen. Das ist die verpönte aprioristische Denkweise, ohne die es nun einmal nicht geht. Es ist ein hundert mal seit Kant begangener Fehler, dafs man mit empirischen Untersuchungen und mit dem Hinweis auf sie der Kantischen Lehre zu nahe tritt. Man bringe einmal ein empirisches Urteil, das sich mit ihr nicht verträgt. Sein Inhalt kann die Kritik nicht widerlegen, denn sie sagt über ihn ja nichts aus. Eben deshalb blendet Kant überall den für seine Fragen gleichgültigen Inhalt ab. Daher ist sein Problem trans-

scendental, d. h. es sieht auf Gegenstände ohne empirische Unterschiede. Und seine Form fällt notwendig jenen schwierigen, tiefgründenden Erörterungen anheim. Nur mit logischen Möglichkeiten rückt man gewöhnlich dagegen an. Aber aus Häckerling läfst sich kein Hafer machen, aus kritiklosem, unbegründetem Zweifel kein Argument von Wert ziehen. Bürgschaft für die Kritik der reinen Vernunft leisten ihre Gründe, vor allem aber die Einheit, in der sie die Vernunft in einem unzerstörbaren Gleichgewichte zeigt.

Man kann sich auch die Grenze der eigenen Wissenschaft nicht mehr bestimmen, wenn man jene aprioristische Denkweise verschmäht. Man höre den Sokratischen Kant, wie er sich in der nach Paulsen „allerlei nützliche Bemerkungen" bietenden Methodenlehre vernehmen läfst: „Es ist von der äufsersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und dem Ursprunge nach von anderen unterschieden sind, zu isolieren, und sorgfältig zu verhüten, dafs sie nicht mit anderen, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfliefsen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Gröfsenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Anteil, den eine besondere Art der Erkenntnis am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eigenen Wert und Einflufs sicher bestimmen könne. Daher hat die menschliche Vernunft, seitdem, dafs sie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals eine Metaphysik entbehren, aber gleichwohl sie nicht genugsam geläutert von allem Fremdartigen, darstellen können. Die Idee einer solchen Wissenschaft ist eben so alt, als spekulative Menschenvernunft, und welche Vernunft spekuliert nicht, es mag nun auf scholastische oder populäre Art geschehen? Man mufs indessen gestehen, dafs die Unterscheidung der zwei Elemente unserer Erkenntnis, deren die einen völlig a priori in unserer Gewalt sind, die anderen nur a posteriori aus der Erfahrung genommen werden können, selbst bei Denkern von Gewerbe, nur sehr undeutlich blieb, und daher niemals die Grenzbestimmung einer besonderen Art von Erkenntnis, mithin nicht die echte Idee einer Wissenschaft, die so lange und so sehr die menschliche Vernunft beschäftigt hat, zustande bringen konnte. Wenn man sagte: Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, so bemerkte man dadurch nicht eine ganz besondere Art, sondern nur einen Rang in Ansehung der Allge-

meinheit, dadurch sie also vom Empirischen nicht kenntlich unterschieden werden konnte; denn auch unter empirischen sind einige allgemeiner, und darum höher als andere und in der Reihe einer solchen Unterordnung (da man das, was völlig a priori, von dem, was nur a posteriori erkannt wird, nicht unterscheidet), wo soll man den Abschnitt machen, der den ersten Teil und die obersten Glieder von dem letzten und den untergeordneten unterschiede? Was würde man dazu sagen, wenn die Zeitrechnung die Epochen der Welt nur so bezeichnen könnte, dafs sie sie in die ersten Jahrhunderte und in die darauf folgenden einteilte? Gehört das fünfte, das zehnte etc. Jahrhundert auch zu den ersten? würde man fragen; ebenso frage ich: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphysik? ihr antwortet, ja! ei, aber auch der des Körpers? ja! und der des flüssigen Körpers? ihr werdet stutzig, denn wenn es so weiter geht, so wird wohl alles in die Metaphysik gehören.“ „Alle reine Erkenntnis a priori macht also, vermöge des besonderen Erkenntnisvermögens, darin es allein seinen Sitz haben kann, eine besondere Einheit aus und Metaphysik ist diejenige Philosophie, welche jene Erkenntnis in dieser systematischen Einheit darstellen soll.“ Sieht Paulsen die natürliche, wenn auch durch Vernunftkunst bestimmte Grenze noch immer nicht, die im Apriori gegeben ist? Zu dieser scharfen Isolation mufs die reine Philosophie mit Notwendigkeit zurückkehren, wenn sie nicht auf ihren wissenschaftlichen Charakter verzichten soll.

Jenes Kantische Programm ist der klar vorgeschriebene Weg, den man heute nicht mehr „wandeln kann“ und warum? Weil man dabei nicht zur Lösung von „Zauberkünsten“ gelangen kann, auf die sich der Königsberger nicht verstand. Wie oft hat man die Lösung von Problemen gefordert, deren Unlösbarkeit die Kritik zur Einsicht bringen wollte! Wie vieles kann man fragen, was auch der Weiseste nicht zu beantworten vermag! Kant zwingt, einen schmalen und mühsamen Pfad zu gehen; man hätte ihn niemals verlassen sollen. Die Vernunft hat das nicht verlangt, wohl aber historische, echt historische Gründe. Der Nachfolger in der Phisophie ist ja verpflichtet, alles besser zu wissen als der Vorgänger. Wo bliebe sonst seine Selbständigkeit und sein Blatt in der Geschichte. „Man ist schon lange gewohnt“, schreibt Kant, „alte abgenutzte Erkenntnisse dadurch neu aufgestutzt zu sehen, dafs man sie aus ihren vormaligen Verbindungen herausnimmt, ihnen

ein systematisches Kleid nach eigenem beliebigen Schnitte, aber unter neuen Titeln anpafst . . .“ Was anderes hat kein nachkantisches dogmatisches System geleistet; allenfalls hat man von der Kantischen Ordnung dabei Nutzen gezogen. Kant hat ja das ganze Spiel von dem Aussichtspunkte höchster Allgemeinheit übersehen, als er seine „Metaphysik der Metaphysik“ niederschrieb. Hier sind ja mit allen früheren auch alle zukünftigen für die Produktion neuer Systeme so fruchtbaren Irrtümer beschrieben.

Wir können, was unserem Blick sich auch bietet, nur durch Vernunft beurteilen, aber nicht alles, was diesem Urteil anheimfällt, ist vernünftig. Es ist alles, was geschieht, nur hypothetisch notwendig; aber die eigene Vernunft, die über Wahrheit und Irrtum nach Prinzipien zu richten hat, ist zum Erkennen da und ihrem Spruche hat man sich zu fügen. Will man das nicht zugeben, so können Logik und Mathematik als blanke Einbildung erscheinen. Wie kommt man dazu, hier eine Grenze der Wahrheit zu statuieren, wenn man von einer Erkenntnistheorie überhaupt wie von einer berechtigten Wissenschaft redet? Fehlt es wirklich an anderen Kriterien der Wahrheit, als Logik und Mathematik sie nach ihrem eingeschränkten Begriffe geben? Dann lege man die Feder nieder, Erkenntniskritik giebt es dann nicht. Die Mathematik allein bürgt nicht für die Erkenntnis letzter Ursachen, lehrt David Hume. Kant sagt, eine Disziplin habe nur soviel eigentliche Wissenschaft, als sich in der Mathematik vorfinde. Mit anderen Worten heifst das dasselbe, was die Kritik in der transscendentalen Ästhetik schon lehrt. Apriori erkennen wir nach einem Inhalt nur, was in formalen Anschauungen allein gegründet ist. Aber damit ist nicht gesagt, dafs wir auf Grund gegebener empirischer Bedingungen nicht richtig zu urteilen vermöchten, auch wenn wir sie als solche nicht als notwendig einsehen. Jenes Urteil des Torricelli, das die Lehre vom horror vacui nach einer e i n z i g e n empirischen Thatsache aufhob, war richtig. Es allein wäre imstande, Hume zu widerlegen, wie jedes Beispiel, das eine Induktion mit einem Schlage zu Falle bringt. Worauf ruht jener rasche Entscheid des Torricelli? Es mufs unter gegebenen Bedingungen ein eindeutiges objektives Urteil möglich sein. Dies Urteil selbst steht zunächst nur nach seiner Form in Frage, die Kritik scheidet wohlweislich das Empirische ab. Paulsen hat sich die Möglichkeit dieser natürlichen Trennung nicht klar gemacht, sonst hätte er Kant nicht vorwerfen können, dafs

er den Causalbegriff und den Causalsatz aus dem Zusammenhange der Naturgesetze herausgenommen habe. Als ob Kant der erste Philosoph gewesen wäre, der diese Abstraktion vollzogen hätte. Als ob nicht eine jede wissenschaftliche und populäre Metaphysik das immer gethan und darüber hinaus nicht beständigen Mifsbrauch mit demselben Satze getrieben hätte. Mit dem ersten wissenschaftlichen Versuche, der jemals vorgenommen worden ist, beginnt die Isolation des Gegenstands, den man untersuchen will. Es ist kein Wunder, dafs schon frühzeitig das Denken selbst in seinen formalen Handlungen der erschöpfenden Untersuchung anheimfiel und es ist ebenso verständlich, dafs die Lehre vom Erkennen warten mufste, bis die Erkenntnis selbst den Weg regelmäfsigen Fortschreitens erreicht hatte.

Logik und Mathematik sprechen zwingende Wahrheiten aus; das Beispiel der letzteren verführte, a priori über vermeintliche Objekte Bestimmungen zu treffen, die sich der Wahrnehmung entziehen und durch Wahrnehmungen nicht zu verificieren sind. Aber man übersah dabei, dafs man dort noch einen möglichen Gegenstand behielt, hier aber im Gebiete von Begriffen herumtappte, die, in der Vernunft begründet, dennoch ihre Realität nicht in Regionen nachweisen konnten, die jenseits der uns beschiedenen Sphäre liegen. Nun zeigt Kant, dafs man ein Recht hat, auch seine eigenen Leistungen zu isolieren, dafs man aber nicht vergessen solle, dafs man eben und wovon man abstrahiert habe. Dafs man einen empirischen Begriff von einem Gegenstande hat, beanstandet niemand. Dafs man weiter geht und den Begriff eines Gegenstandes ohne jeden empirischen Unterschied bildete, erwies sich in der Mathematik ebenso notwendig als fruchtbar. Von hier zur Abstraktion eines Gegenstandes überhaupt, d. h. zu Dingen ohne jeden sinnlichen Unterschied mit der Hoffnung, sie zu bestimmen, weiterzugehen, war eine notwendige Konsequenz der mifsverstandenen Mathematik. Solange die sinnliche Natur der mathematischen Erkenntnisse nicht eingesehen, der Begriff des synthetischen Urteils a priori nicht festgestellt war, konnte der Trug der dogmatischen Metaphysik nicht entdeckt und nach seiner Eigenart erkannt werden. Man will unterscheiden, wo man erkennen möchte. Was blieb da übrig, als in einer Region zu dichten, in der jede Möglichkeit des Unterscheidens genommen war? Was hatte man nun zur Verfügung, solche Dinge überhaupt zu bestimmen? Sind es nicht die reinen Begriffe, und

die aus ihnen entspringenden synthetischen Grundsätze a priori? Wenn man mit möglichen Begriffen operiert, wie kann man aus ihnen synthetisch herausgehen? Wie kann man einem Begriffe die objektive Realität verschaffen oder nachweisen? Es sind dieselben Bestimmungen, durch die man auch den empirischen Gegenstand von einem jeden anderen unterscheidet, wenn es eben etwas zu unterscheiden giebt. Sieht man nicht, wie auf solche Weise Monaden fertig werden, die man durch Begriffe bestimmt nach dem Muster des Dinges überhaupt, das man als an sich seiende Seele zu erkennen glaubt? Kann man aus dem Begriffe der Monade auf ihre Existenz schliefsen? Und kann man auf der anderen Seite nicht bemerken, dafs jene Abstraktionen als solche legitim sind, wenn man sich darauf einschränkt, in dem Gedanken eines transscendentalen Gegenstands nur die unerforschliche Bedingung zu sehen, die Gegenstände objektiv zu bestimmen, wie sie uns nun einmal nach notwendigen Gesetzen gegeben sind? Sollte es ferner nicht einleuchten, wie man mit jenem Ansichseienden der gegebenen Dinge nicht zufrieden, zu den höchsten Bedingungen aufsteigt, aus denen man umgekehrt den Bestand und die Konstitution jener geträumten aus blofsen Begriffen erdichteten Welt wieder ableiten möchte? Wenn der empirische Forscher seine Verstandesbegriffe in concreto verwirklicht sieht, so fehlt dem dogmatischen, spekulativen Metaphysiker jeder Boden realer Verhältnisse. Er hat es nur mit logischen zu thun. Es sind logische Möglichkeiten, gegen die er reale gern eintauschen möchte. Die innere Möglichkeit befriedigt auch den Metaphysiker nicht ganz, er will sich, wie der ontologische Beweis zeigt, der Realität seiner Hirngespinste versichern. Wir denken, wenn wir logisch reflektieren, Verhältnisse der Dinge nicht anders, als indem wir dem Subjekt ein Prädikat, dem Grund eine Folge und dem Gegenstand eine Stelle in einem eingeteilten Ganzen einräumen. Im Verhältnis auf den Begriff, den Verstand selbst, sind die Dinge möglich, wirklich oder notwendig. Kein Wunder, dafs man in einer Metaphysik, einer Wissenschaft aus reiner Vernunft, die absolute Notwendigkeit eines ersten Subjekts, einer Reihe von Bedingungen in ihrer Totalität und eines Inbegriffes aller Möglichkeit zu erhärten und für diese Ideen Objekte zu bestimmen suchte. Aber diese Untersuchungen versteifen sich nur auf logische Gesetze, die in unserer Vernunft begründet sind, und die nur im Erkennen von Gegenständen

sich Realität verschaffen können. Die Begriffe, mit denen wir operieren, können hier allein sich legitimieren; auf Dinge überhaupt, auf Dinge an sich, verwandt werden sie leer; der Verstand beschreibt nur immer wieder sich selbst; er glaubt noch etwas zu verstehen, während er sich das nur einbildet. Prüfe man sich doch einmal an irgend einem Begriffe. Was denkt man noch, wenn man sich eine absolute Substanz denkt? Kann man das nicht einmal mitteilen? Wo man aber theoretische Bestimmungen treffen will, mufs man sie schon aus dieser Wirklichkeit entnehmen. Man sollte meinen, dafs man sich nicht in schärferer Weise Rechenschaft über die eigene Vernunft geben könnte und dafs man alle Ursache hätte, sich mit dem zu begnügen, was nach unerforschlicher Weisheit uns zugeteilt worden ist. Die Ideen der Vernunft werden damit nicht entwertet, wenn man sie ihres Scheines entkleidet und wenn man sich damit von Wahn und Blendwerk befreit. Sie weisen uns in der Erkenntnis nicht die Wege ins Reich des Absoluten, sondern sie führen uns richtig in dem Bestreben, die systematische Einheit aller unserer Erkenntnis zu suchen. Was ist jene evolutionistische Auffassung anderes als eine Idee, deren Einflufs den Verstand in der Forschung leitet. Sieht man nicht, dafs die Lösung der dritten Antinomie und die Kritik der reinen Vernunft überhaupt diesen Weg klar und deutlich vorzeigt? Aber man lasse sich nicht verleiten, Aufgaben in seinen Bezirk zu ziehen, die der Lösung spotten. Und hätte uns der Entwicklungstheoretiker klipp und klar nachgewiesen, wie die anorganische Natur zu Organismen sich gewandelt, wie im organischen Leben sich die Thätigkeit entwickelt hat, die wir Denken nennen, wie will er uns plausibel machen, dafs unsere Art zu e r k e n n e n zufällig, d. h. anders möglich war? Kann er gegen den erkennenden Verstand selbst sich auflehnen? Hoffentlich setzt jeder Forscher dabei immer seine eigene Vernunft voraus; kommt er aber an eine Epoche, in der das Causalgesetz versagt, so prüfe er gütigst zuvor nochmals den eigenen Verstand, damit es nicht etwa hier hapert. Wir b e u r t e i l e n die Erscheinungen, d. h. wir ordnen sie den Regeln unseres Verstandes ein. Diese Regeln entscheiden und nicht, was ihnen jemals anheimfällt.

Die Kritik der reinen Vernunft setzt Vernunft voraus, wie eine jede wissenschaftliche Bemühung. Es geht nicht ohne sie. Wenn man aber so weitsichtige Pläne ausspricht, um Zweifel an der Gültigkeit unserer Anschauungs- und Denkformen geltend zu

machen, warum nimmt man seine Gründe nicht aus dem Gebiet, dem das Gleichnis der Entwicklung entstammt, dem eigenen Gange der Entwicklung. Hier könnte man doch einmal nach der Variabilität der „Anschauungs- und Denkformen“ forschen. Es werden noch alle Tage Menschen gezeugt und geboren; sie wachsen heran und man stellt an sie bei der Erziehung und beim Unterricht die Voraussetzungen, die in der Kritik festgestellt sind. Wie der Einzelne im einzelnen Falle urteilt, ist eine andere Frage. Die Formen des Denkens und Erkennens sind notwendig dieselben. Als Philosophen verleugnen die Menschen hin und wieder den eigenen Verstand, aber man darf doch wohl nicht von einer irregeleiteten Vernunft auf die Prinzipien der Erkenntnis schliefsen, die sich in wahrhafter Erkenntnis vorfinden. Man weifs nicht, ob sich aus einer etwa entdeckten Metaphysik der Affen etwas gegen die Erkenntnis der Kritik ableiten liefs. Verbittet man sich den Scherz, so ist das ganz recht, denn man gesteht damit, dafs es mit jener genetischen Lösung krititischer Fragen nicht angehen kann. Man sieht nicht ein, warum nicht auf einer Entwicklungsstufe des Wesens, das wir heute Mensch nennen, etwaige besondere Anschauungs- und Denkformen der Affen herrschend waren. Dafs solche Überlegungen gänzlich leer und nichtssagend sind, leuchtet ein, indessen ist diese logische Möglichkeit so gut, wie jede andere auch, die heute als kritisch-skeptischer Zweifel herumläuft. So geht die Sache nicht. Man mufs, um eine Vernunftkritik, eine Kritik reiner Erkenntnis zu schreiben schon reine Erkenntnis voraussetzen, die unangefochten wirklich ist. Sonst giebt man ja von vornherein zu, dafs der Mafsstab, mit dem gemessen werden soll, selbst zweifelhaft ist. Physik und Mathematik waren da und in Blüte, ehe Kant schrieb, und wenn er ihnen Dienste geleistet hat, so geschah es nur als eine Gegenleistung der Philosophie, die nunmehr erst ihren eigenen Mafsstab zur Einsicht gebracht hatte. Kant würde sich für die ihm zugedachte Ehre bedankt haben, wenn man gesagt hätte, er habe die „reine Naturwissenschaft“ errichtet, während er sie vorfand und nur zu zeigen hatte, wie sie im Verstande gegründet nur mit Rücksicht auf empirische Naturerkenntnis ihren Sinn behält. Es wäre für uns gleichviel, ob wir die Existenz empirischer oder intelligibler Wesen theoretisch bestimmen wollten. Wir haben nur einen Verstand, über dessen Legitimation zur Erkenntnis von Objekten zu befinden ist. Denken können wir alles, den Widerspruch ausgenommen.

Aber wer kann zu behaupten wagen, dafs unseren einwandfreien nur logisch fundierten Gedanken notwendig etwas entsprechen müsse? Wenn das schon in der Erfahrung nicht gehen will, wer ist so vermessen, aus seinem blofsen Gedanken eine Existenz in unerforschlichen Regionen abzuleiten! Wenn man nicht behauptet, dafs der Gedanke Gottes Gott selber ist, so will man durch den Beweis mit unwiderstehlichem Zwang zur Einsicht bringen, dafs Gott existiert, d. h. dafs er eben nicht blofs mein Gedanke ist. Welche Erleuchtung steht uns hier zur Verfügung? Die Existenz läfst sich für uns Sterbliche nur empirisch darthun, argumentiert der Philosoph, der sich einer anschauenden Vernunft nicht berühmen kann; heifst das, die Beweise vom Dasein Gottes in sinnloser Weise widerlegen? Es trifft ja gerade das Gegenteil zu. Ist das der Boden des Empirismus, nun so gebe man uns den anderen Boden der Erkenntnis. Man sage uns, was man unter einem Beweise versteht, bei dem man in der „intelligiblen Welt bleibt". Wenn Kant sich gegen die dogmatische Metahysik auflehnte, so machte er gegen ein Wissen Front, das keines ist und keines jemals werden kann. Kant schützt uns vor der Vermessenheit im Urteil. Man soll nicht mehr sagen, als man vertreten kann. Was allgemein menschlich ist, mufste sich auch bei Kant vorfinden. Aber der Ton macht einen Unterschied. Der Glaube ist eben kein objektives Wissen. „Das deutsche Wort vermessen", sagt Kant „ist ein gutes bedeutungsvolles Wort. Ein Urteil, bei welchem man das Längenmafs seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergifst, kann bisweilen sehr demütig klingen, und macht doch grofse Ansprüche und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, dadurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen." Es ist unbescheiden, Erkenntnistheorie zu treiben und gleichsam als letztes Prinzip gelten zu lassen, dafs bei Gott kein Ding unmöglich sei. Wie man angesichts des Spielraums, den man seinen Gedanken damit einräumt, von Kritik nur reden kann, ist nicht einzusehen. Man giebt den Verstand als zufällig preis und redet doch Beweisen das Wort, die ohne einen sicheren Verstand überhaupt nicht denkbar wären. Wenn aber hier die Begriffe schon anzutasten sind, was bedeuten sie erst, wenn man mit ihnen in jenseitige Regionen ausschweift. Kann man gar nicht einsehen, wie sehr man sich überhebt?

Wie war die Welt an sich möglich? Jeder dogmatische Metaphysiker sagt uns ja — diese Frage beantwortend — nicht mehr und nicht weniger: Hätte ich die Welt erschaffen, so hätte ich das eben so und nicht anders gemacht. Fügt man seinen Erdichtungen bescheiden hinzu: „Gott weifs es besser,“ nun so könnte man von Kant darüber belehrt sein, dafs diese Konkurrenz mit einem göttlichen Wissen blofs in unserer Einbildung begründet ist.

Der Glaube verzichtet auf jene Beweise der Schulen und wenn die Idee Gottes auch als Ideal der Vernunft aller Forschung die Wege weist, so sieht man nicht ein, warum man die von Kant in völliger Einstimmung beschriebene Vernunft wiederum da nach einem Boden sich abmühen lassen sollte, wo unsere Weisheit sichtlich am Ende ist. Das Monopol der Schulen wird damit wieder ein Monopol schwärmender, dichtender Erfinder. Die dogmatische Behauptung aber ruft mit Naturnotwendigkeit die dogmatische Verneinung hervor. Auf diese Weise nimmt der Streit kein Ende samt den Widersprüchen, in die man sich notwendig verwickelt, wenn man das Unerforschliche mit dem einzigen Mafs zu messen sich getraut, das uns in dieser Welt gegeben ist.

Man mufs mit Sicherheit wissen, wovon der „Begründer der Erkenntnistheorie“ ausgeht und wohin er seine Schritte richtet, sonst kann man ihn nicht verstehen. Was man nicht versteht, kann man auch nicht beurteilen; noch weniger aber wird es gelingen, einen unverstandenen Schriftsteller historisch zu entwickeln. Wie könnte man sich an die historische Entwicklung eines Mathematikers wagen, ohne seine Schriften zu verstehen? Man verwirrt sich bei Kant immer mehr, wenn man den ohnedies schwer verständlichen öffentlich vertretenen Arbeiten auch den schriftlichen Nachlafs hinzufügt. Schwerlich würde sich Kant selbst völlig exakt Rechenschaft darüber haben geben können, wie sich die eigene sicherlich stetig fortschreitende Entwicklung vollzogen hat. Will man indessen auf dies Problem nicht verzichten, so löse man die Vorfrage: Welche Gedanken liegen der Kritik zu Grunde? An welche Bedingungen ist dies Meisterwerk selbst gebunden? Dann wird man ihn verstehen lernen. Dann mufs auch der Nachlafs einen Probierstein abgeben. Vor allem aber komme man mit Vertrauen in seine eigenen Worte an die Beurteilung; Kant war ein wahrhafter Mann. Dann vergleiche man die Kantische Lehre mit der eigenen Vernunft und mache sich

davon frei, dafs A dies, B jenes über die Kritik gesagt hat. Es ist eine völlig überflüssige Arbeit, alles über Kant Geschriebene zu registrieren. Ringt sich die Kantische Lehre, wie zu hoffen ist, wieder durch den Nebel hindurch, in den sie heute verhüllt ist, so kann ganz gleichgültig sein, wie oft man sie verkannt, mifsverstanden und mifsdeutet hat. Wenn es in der Philosophie klassische Autoren weder giebt noch geben kann, so gilt das auch für die Kritiker, Ausleger und die voreiligen Verbesserer Kants.

Die Erfahrung ist wirklich; niemals ist sie als solche von einem vernünftigen Menschen angezweifelt worden. Zweifel werden erst rege, wenn der Metaphysiker auf der Bildfläche erscheint. Der Zweifel wird zur Wohlthat, wenn er zur Einsicht führt. Er wird zur Plage, wenn er auch das Gebiet antastet, das ihn beständig durch Thatsachen widerlegt. Die Erfahrung kontrolliert sich selbst und hat Kritik nicht unmittelbar nötig. Reine, apriorische Erkenntnis ist teils wirklich (reine Naturwissenschaft, reine Mathematik), teils ist sie für die Kantische Kritik problematisch (Metaphysik). Die Kritik der reinen Vernunft hat also die Aufgabe, alle reine Erkenntnis zum Verständnis zu bringen. Sie gewinnt dadurch die Kriterien, mit denen man Wahrheit und Irrtum von einander unterscheiden kann. Kant blendet die besonderen Erfahrungen ab, die man nicht a priori einsehen kann. Aber er beruft sich auf Erfahrung überhaupt; wenn man diesen Beweisgrund ausschlägt, so ist keine Erkenntnistheorie möglich.

Man hüte sich, die Fragen Kants über die von ihm selbst festgestellten Grenzen zu verschieben. Wir haben es nur mit gegebenen Thatsachen und nur mit der eigenen Vernunft zu thun, deren Leistungen sich in abstracto erwägen und einsehen lassen. Die Verpflichtung, ein erkennendes Vermögen selbst zu erschaffen, haben wir glücklicherweise nicht. Raum und Zeit sind Anschauungen; wie sie a priori möglich sind, sehen wir nur mit Rücksicht auf den Gebrauch ein, den wir von ihnen machen. Mehr können wir nicht verlangen. Die meisten Fragen, die man mit Zweifeln und Bedenken an Kantische Untersuchungen knüpft, liegen völlig aufser unserem Horizonte. Man möchte immer gern wissen, wie es nun möglich ist, im Raum und in der Zeit anzuschauen und nach notwendigen Begriffen zu denken und zu erkennen. Hier hat aber unsere Einsicht ein Ende. Ist das ein Asylum Ignorantiae, in das man flüchtet, so ist es jedenfalls dem Asylum Dementiae vorzuziehen. Wer die Mathematik anerkennt, der ist

den Kantischen Konsequenzen verfallen. Nähere Bestimmungsgründe der Wahrheit, als sie dort geboten werden, giebt es nicht; sie mit logischen Möglichkeiten anzutasten, bedeutet einen völligen Unsinn. Kant hat mit seiner Lehre nicht die Apodiktizität der Mathematik a priori in Zweifel zu ziehen versucht, sondern er giebt für sie eine andere Erklärung als die Vorgänger und zwar die einzige, die möglich ist. Als eine Wissenschaft aus blofsen Begriffen ist sie nicht verständlich. Wer die Anschauungs- und Denkformen für veränderlich und damit implicite Mathematik für zufällig erklärt, der mag auf alles Wissen verzichten.

Das Buch von Paulsen bedeutet eine Warnung für alle diejenigen, die über Kant schreiben wollen. Man hat eine deutliche Vorstellung davon, ob man mit dem Schriftsteller in Fühlung ist oder nicht. Wir haben heutzutage diese Fühlung wieder zu erwerben. Der Streit um Kant, wie er heute geführt wird, ist ein fruchtloser. Es scheint fast, als ob der Sintflut, in der die dogmatische Metaphysik unterging, die babylonische Sprachverwirrung hätte folgen müssen. Der Kampf geht meistens um Mifsverständnisse, die sich an Worte heften. Kant aber verband mit seinen Worten einen bestimmten Sinn, den der Zusammenhang seiner Kritik in völlig unzweideutiger Weise erschliefst. Ihn zu finden ist Arbeit und Nachdenken erforderlich, das sich aber belohnt sieht. Der Verfasser dieser Schrift hat sich von allen Einflüssen der modernen Litteratur erst frei machen müssen, ehe es ihm gelungen ist, in das Verständnis der Kritik einzudringen. Nur mit Beschämung hat er selbst bemerkt, dafs er früher Geschriebenes in verschiedenen Punkten wieder aufgeben mufste. Jeder Kantleser mag an sich bemerkt haben, wie der Standpunkt zu dem Buche sich ändert. Dabei bleibt das Buch immer dasselbe. — Es giebt ein Mittel, kommende Generationen auf den sicheren Pfad der Kantischen Einsicht zurückzuleiten. Dazu wird gut sein, dafs man sich erinnert, dafs Kant der erste Philosoph ist, den man nicht blofs historisch und den man nicht von oben herab behandeln darf. Kantische Lehre liegt hinter, aber trotz eines ganzen Jahrhunderts noch immer über uns. Die Philosophie ist eine freie Republik, in der die menschliche Vernunft herrschen soll. Freiheit ist aber nicht Willkür. Eine philosophische Kritik, wie sie heute herrscht, bedeutet eine vollkommene Anarchie. Wieviele Ich reden im Namen der „Kritik“ und der „Wissenschaft“ und doch sagen sie nicht selten, was nicht in ein-

heitlicher Vernunft bestehen kann. Die philosophische Einsicht steht im umgekehrten Verhältnis zu der Zahl der geistreichen Einfälle, die heute öffentlich diskutiert werden. Nur zu oft liest man von jenen „schönen“ und „tiefen“ Gedanken — was nützen sie, wenn sie nicht auch wahr und einzusehen sind? Man frage sich nur, ob bei den modernen Autoren eine Einsicht vorhanden ist, wie sie bei Kant schon vor der Abfassung der Kritik vorhanden war? Wir haben zu lernen, ehe man weiterschreiten kann. Das wird nicht eher gelingen, als man den Schatz voll zu werten vermag, der in der Kritik der reinen Vernunft von einem unvergleichlichen Denker gehoben worden ist.

Paulsen führt eine Kantische Stelle als merkwürdig an, die zum Bewufstsein des Nichtwissens führen könne: „Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundigen haben uns viel Bewunderswürdiges gelehrt, aber das Wichtigste ist wohl, dafs sie uns den Abgrund der Unwissenheit aufgedeckt haben, den die menschliche Vernunft sich ohne diese Kenntnisse nie so grofs hätte vorstellen können und worüber das Nachdenken eine grofse Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unseres Vernunftgebrauchs hervorbringen mufs.“ Diese Bemerkung illustriert einen sehr wichtigen Gedanken: man kann sich keine Verneinung bestimmt denken, ohne dafs man die entgegengesetzte Bejahung zu Grunde liegend habe. Ich will hier nicht darauf näher eingehen, wiefern dieser Gedanke der Skepsis manches lehren könnte; sie verneint die Wahrheit, mufs also von ihr doch irgend einen Begriff haben.

Indessen man nehme problematisch einmal an, Kant habe die Wahrheit gesagt, als er von seiner Kritik schrieb: „Was nun die Gewifsheit betrifft, so habe ich mir selbst das Urteil gesprochen: dafs es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei zu meinen, und dafs alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Ware sei, die auch nicht für den geringsten Preis feil stehen darf, sondern sobald sie entdeckt wird, beschlagen werden mufs.“ Also hier ist ein Buch, das Wahrheit aus zuverlässigem Munde verkündet und doch von unserer Zeit tausendfach des Irrtums geziehen wird. Wie wenn Kant dennoch im Recht wäre! Welcher „Abgrund von Unwissenheit“ würde sich dadurch aufdecken, der unserer Zeit im Verhältnis zu einer Vergangenheit zukommt, auf die der moderne Philosoph wie auf Naivetäten der

Kindheit zurücksieht. Sollte das nicht einen Ansporn geben, einmal alle andere Arbeit bei Seite zu legen, um uns in den Stand zu setzen, auf dem Boden fest zu stehen, auf dem einst ein Mann wie Immanuel Kant fest gestanden hat? Hätte dem Verfasser des Kantbuches, der über so viele Möglichkeiten verfügt, nicht einmal die Möglichkeit in den Sinn kommen können, dafs Kant im Recht war und der Irrtum auf der eigenen Seite liege. Zählt das nicht auch zum Denkbaren und zu den Möglichkeiten?

Man frage nicht, was sich mit jener Philosophie anfangen läfst, sondern ob sie wahr sei oder nicht. Sie spricht sich selbst nur das stille Verdienst zu, Irrtümer zu verhüten. Sie will Pseudowissenschaft und Wissenschaft, Dichtung und Wahrheit reinlich von einander scheiden. In der Mathematik werden Versuche, die Quadratur des Zirkels zu lösen, so wenig mehr ernst genommen, wie die grüblerischen Spekulationen über das perpetuum mobile in der Physik. In der Philosophie sollte man so weit sein, dafs man nicht mehr zu Spekulationen ermunterte, deren Fruchtlosigkeit man vor 100 Jahren eingesehen hat. Man darf sich da nicht wundern, wenn eine gedankenlose Empirie das Kind mit dem Bade ausschüttet. Es läfst sich — wie man sagt — durch reines Denken nichts ausmachen, das sind ja alles Ammenmärchen. Nichts kann dieses oberflächliche Urteil mehr stützen, als eine Darstellung Kants, die ihn über den Wolken, in einem Äther der reinen dogmatisch dichtenden Vernunft thronen sieht, während der Philosoph selbst von sich sagt: „Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung."

Es ist eine seltsame Ironie der Geschichte, dafs demselben Manne, der die Erfahrung als vollgültigen Zeugen für die reine Vernunft anrief, die Empirie selbst entgegentritt. Sie ist dabei mit den stumpfen, aber gleifsenden Waffen der dogmatischen Metaphysik ausgerüstet; sie prunkt mit logischen Möglichkeiten. Wie könnte der konsequente Empirist Möglichkeiten behaupten, die er nicht der Erfahrung entnommen hat? Die empirisch behauptete Möglichkeit hat sich durch Thatsachen auszuweisen und es ist sehr gut und empfehlenswert, sich hier, wo es sich um Theorie des Erkennens handelt, nicht auf den Irrtum zu berufen. Man kann den Verstand verlieren; heifst das, es ist Erkenntnis ohne a priori geltende Sätze möglich? „Alles, alles ändert sich, alles ist veränderlich" heifst es in einem Liede; kann man sich aber „gedenken", dafs man ohne Causalsatz, d. h. ohne die Möglichkeit eine Auf-

einanderfolge in der Zeit objektiv zu bestimmen, eine historisch-genetische Entwicklung feststellen könnte? Kann man für die Möglichkeit der Veränderung der Anschauungsformen als Beispiel die Veränderungen der Körper anführen, die von der Temperatur abhängen? Warum sollte der Raum nicht auch schmelzbar sein? Vielleicht denkt man einmal hierüber nach. Warum ist der schmelzbare Raum ein Unsinn? Denken läfst sich das doch und wenn man den Gedanken verfolgte, so käme man auch auf irgend eine Metaphysik. Warum würde jedermann stutzen, wenn man von einer Physik des Raumes und der Zeit sprechen wollte? Und doch hat man in unserer Zeit auch den Raum Experimenten zu unterziehen vorgeschlagen. Aber der mit diesem Geschäfte betraute Astronom kann nicht messen, wenn er des Raumes nicht a priori sicher ist. Die Voraussetzungen des 18. Jahrhunderts sollen nach Paulsen überwunden, die aprioristische Denkweise durch die historisch-genetische ersetzt sein. Es handelt sich nicht um Voraussetzungen eines Jahrhunderts, sondern um die aller Zeiten. Jener Satz lautet so, als ob man sagen wollte: Im vorigen Jahrhundert hat man sich mit den Grundrechnungsarten beschäftigt, jetzt hat man sie überall verlassen und durch die wirkliche Auszählung der Objekte ersetzt; im vorigen Jahrhundert hat man den Euklid gelehrt, in diesem hat man ihn verlassen — man mifst nur noch Dreiecke in der Natur.

Genug! Kant hat eine Erscheinung des menschlichen Wesens, die Metaphysik, einer Prüfung unterzogen, indem er sie da aufsuchte, wo sie ihre Quellen hat, in der menschlichen Vernunft. Dazu mufs man Vernunft voraussetzen und man hat ein Recht, diese Vernunft als ein Vermögen zum Erkennen anzusehen. Giebt man diese Voraussetzung zu, so mufs man auch die Aufgabe als berechtigt ansehen, ihre Leistungen festzustellen und damit den Mafsstab zu beschreiben, mit dem eine jede Vernunftbehauptung zu beurteilen ist. Sind diese Behauptungen, wie die Metaphysik aller Zeiten den Beweis liefert, im Widerspruche mit einander, so trifft der Vorwurf nicht die Vernunft als Erkenntnisvermögen, sondern die Urteilskraft der Philosophen, die von ihr einen unerlaubten Gebrauch gemacht haben. Sophistikationen der Vernunft selbst haben dazu verführt; d. h. eine natürliche Täuschung hat sie verleitet. Bleibt die Täuschung bestehen, so kann man des Irrtums doch Herr werden. Die Kantische Prüfung des Erkennt-

nisvermögens beruht auf dem Unterschiede von Form und Inhalt der Gedanken. Zeigt sich, dafs alle Form nur mit Rücksicht auf die uns umgebende Wirklichkeit bestimmte Bedeutung finden und nachweisen kann, so mufs mit Notwendigkeit sich zeigen, dafs in denselben Formen eine leere Kunst vollständig beschrieben worden ist. Das formale Gerüst (das System) beschreibt die menschliche Vernunft, zugleich aber ein jedes metaphysische System, wie es auch heifse. Man mufs ein jedes System in der Beschreibung wiederfinden können. In der That stellt es kritisch alle Möglichkeiten fest, durch die man in der Metaphysik sich beirren liefs. Man kann die Kantische Philosophie daher nicht dogmatisch weiter entwickeln, ohne die Kirche aus dem Dorfe zu tragen. Ist jene Beschreibung systematisch vollständig; giebt sie die Leistungen mit Rücksicht auf den berechtigten Gebrauch so deutlich, dafs man sie in Beispielen realisiert nachweisen kann, so hat sie nach der einen Seite ihre Probe bestanden, man hat in Wahrheit das Besondere im Allgemeinen erkannt. Zeigt sich nach der anderen Seite, dafs jene Widersprüche der Metaphysik in der That auftreten, wenn man den kritisierten Mifsbrauch obwalten läfst, so hat man die Probe nach der anderen Seite ausgeführt. Die Antinomien zeigen im Kantischen System mit unwiderleglicher Evidenz, dafs die sich widersprechenden Richtungen der Metaphysik auf einem eingebildeten Begriffe von den uns umgebenden Objekten beruhen. Es sind keine Dinge an sich, keine Verstandeswesen, sondern Erscheinungen; unsere Verstandesbegriffe lassen keinen Gebrauch für solche Noumena zu, die Vernunft wird dialektisch, wenn sie Erscheinungen mit Dingen an sich verwechselt, d. h. wenn sie von ihren eigenen formalen Leistungen einen materialen Gebrauch in Regionen macht, die uns verschlossen sind.

Die Frage der Metaphysik ist mit Immanuel Kant gelöst; freilich entspricht diese Lösung den hochfliegenden Plänen und Verheifsungen nicht, mit denen man sich vor und nach ihm schmeichelte. „Die Form ist ein Geheimnis den meisten.“ Für Kant war sie es nicht. Wenn die Form der empirischen Forschung festgestellt ist und sie nur für diesen einzigen Gebrauch sich legitimieren kann, so bleibt für die metaphysische Spekulation ein System leerer Gedanken. Das Einerlei des Ansichseienden kann nur die Dichtung aufheben — die theoretische Erkenntnis aber hat an ihm nicht einmal ein Interesse. Sie kennt nur Gesetze

einer Natur, deren Grenze sie aus reiner Vernunft sich selbst bestimmt. Kein spekulatives Wissen vermag jenen erhabenen Ideen auch nur die Möglichkeit von Gegenständen, von Objekten realiter zu gewährleisten. Wir haben von ihnen keinen theoretischen Begriff — wir haben nur Ideen, die in der Erkenntnis einen Dienst leisten, dessen sich jeder bewufst werden kann. Aber es macht einen Unterschied, ob man durch Subsumption unter den Verstandesbegriff ein Objekt bestimmt oder nach Ideen über die Erscheinungen reflektiert.

Die Kritik der reinen Vernunft ist eine vollständige Wissenschaft, die nach Methode, nach ihrem Inhalt scharf und deutlich von einer jeden anderen sich scheidet. Sie ist ferner eine unentbehrliche Wissenschaft und das aus dem einfachen thatsächlichen Grunde: Metaphysik liegt als Naturanlage im menschlichen Gemüte. Läfst man jene Schutzwehr nicht stehen, so nimmt der Streit und der Irrtum kein Ende. „Ein grofser Fehler," sagt Goethe, „dafs man sich mehr dünkt, als man ist und sich weniger schätzt, als man wert ist." Die Verwüstungen, die dogmatische Metaphysik mit ihrem skeptischen Gefolge anrichtet, sollen dem rechtmäfsigen Besitze menschlicher Vernunft nicht zu nahe treten. Kann man im Wissen fortschreiten, so soll man die Mittel nicht schmähen, die uns dazu in den Stand setzen. Das philosophische Interesse ist heute reger denn je. Eine Fülle von Büchern und Broschüren wird täglich dem Leser angeboten. Aber „hundert graue Pferde machen nicht einen einzigen Schimmel".

„Es ist nun schon bald zwanzig Jahre, dafs die Deutschen sämtlich transscendieren. Wenn sie es einmal gewahr werden, müssen sie sich wunderlich vorkommen." Diese von Goethe vorausgesagte Verwunderung ist gekommen und man ist zu Kant zurückgekehrt. Man hat die Pflicht, bei ihm so lange zu verweilen, bis man ihn verstanden und richtig eingeschätzt hat. Ein zweites Mal wird man dieselben Irrwege nicht wandeln wollen. Von jedem Kritiker und Verbesserer Kants ist vorauszusetzen, dafs er einmal nachgedacht hat, was Kant ihm vordachte. Die Kantische Lehre kann äufserlich nicht wachsen, denn sie beschreibt in geordneter Weise, was jedem vernünftigen Menschen zuerteilt ist. Wir werden von ihm wieder zu lernen haben, die Grenzen der Wissenschaft scharf einzusehen und an die Stelle der wortreichen, einer ungezügelten Phantasie nachgebenden philosophischen Schriftstellerei

die bescheidene, aber mühsame Arbeit treten lassen müssen, für die Kantische Schriften vorbildlich sind. Die populäre Darstellung kann erst folgen, wenn zuvor gearbeitet worden ist. Sie mag die Fesseln schulgemäfser Form immerhin sprengen und den Kern auch weiteren Kreisen geniefsbar machen. Aber vorerst mufs man die Frucht selbst besitzen, ehe man sie anderen mundgerecht machen kann.

In der Kritik der reinen Vernunft läutert sich die Gedankenarbeit aller vorkantischen Metaphysik. Was die Philosophen gehofft, eine Einsicht in das Wesen der Dinge, erfüllt sich nicht, wohl aber gelingt es eines zu erreichen: die Erkenntnis der eigenen Vernunft. Hat niemals ein Mensch ernstlich an dem Wissen von Objekten gezweifelt, die uns umgeben; stehen wir unserer Wirklichkeit nicht fremd und hilflos gegenüber, so danken wir das der reinen Vernunft, die kein leeres Wort ist. Wir fragen nicht nach dem Ding an sich, das denkenden und körperlichen Wesen zu grunde liegt, sondern begnügen uns mit dem, was im Zusammenhange einer Erfahrung als ein Ding im Raume und in der Zeit bestimmt wird. Es ist unmöglich zu ergründen, was die Dinge an sich sind. „Nichts als die Nüchterheit einer strengen, aber gerechten Kritik kann von diesem dogmatischen Blendwerke, das so viele durch eingebildete Glückseligkeit unter Theorien und Systemen hinhält, befreien und alle unsere spekulativen Ansprüche blofs auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelst einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit gröfsester Zuverlässigkeit an die herkulischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der unter immer trüglichen Aussichten am Ende nötigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben.“

Kants Lehre ist nicht dogmatisch und nicht skeptisch. Ihr Grundzug ist menschliche Bescheidenheit und dankbare Würdigung eines sicheren Besitzes. Ein beredter Verkünder der Wahrheit, ein erhabener Lehrer des Guten, ein tiefer Kenner der Gesetze des Schönen giebt Immanuel Kant ein seltenes Beispiel geistiger Gröfse.

Man braucht auch nicht erst lange zu suchen, um bei ihm mit Schiller „eine Spur seines Herzens“ zu finden. Mit voller Gerechtigkeit tritt er seinen Vorgängern gegenüber. Seine Weltweisheit verbindet ihn mit den tiefen Gedanken aller Zeiten und Völker. So hören wir von ihm selbst die den Dichter begeisternden Worte: „Vielleicht ist nie etwas Erhabeneres gesagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): Ich bin alles, was da ist, was da war und was da sein wird und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt!“

Berichtigung.

S. 57 Z. 10 v. u. lies Verstandes- oder besser Gedankenwesen.
„ 64 „ 7 „ „ „ endgültig.
„ 112 „ 10 „ „ „ Leistungen.

Druck von Julius Beltz in Langensalza